

EL *DIÁLOGO DE DOCTRINA CHRISTIANA* DE JUAN DE VALDÉS  
RETÓRICA CULTURAL, DISCURSO Y LITERATURA



JORGE ORLANDO GALLOR GUARÍN

EL *DIÁLOGO DE DOCTRINA*  
*CHRISTIANA* DE JUAN DE VALDÉS  
RETÓRICA CULTURAL,  
DISCURSO Y LITERATURA

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT D'ALACANT

Este libro ha sido debidamente examinado y valorado por evaluadores ajenos a la Universidad de Alicante con el fin de garantizar la calidad científica del mismo.

Publicacions de la Universitat d'Alacant  
03690 Sant Vicent del Raspeig  
publicaciones@ua.es  
<http://publicaciones.ua.es>  
Teléfono: 965 903 480

© Nombre del autor, 2019  
© de la presente edición: Universitat d'Alacant

ISBN:  
Depósito legal:

Diseño de portada: Candela Ink  
Composición: Celia Sáez  
Impresión y encuadernación:



Esta editorial es miembro de la UNE,  
lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Reservados todos los derechos. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Repográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

A **יהוה**, eterno, inmortal, único, santo

A mis “Quintilianos” particulares,  
Francisco Chico Rico y José María Ferri Coll,  
por sus sencillos y útiles consejos  
en el proceso retórico del presente libro



# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO .....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>15</b>
<b>1. ESCENARIO Y <i>ARTIFEX</i>.</b>	
<b>JUAN DE VALDÉS Y SU CONTEXTO HISTÓRICO .....</b>	<b>29</b>
1.1. El escenario.....	29
1.1.1. Escenario político.....	33
1.1.2. Escenario social.....	39
1.1.3. Escenario religioso-espiritual.....	57
1.1.4. Escenario cultural.....	80
1.1.5. Italia. Finales del siglo xv y comienzos del xvi. Mantua y Nápoles.....	88
1.2. El <i>artifex</i> .....	90
1.2.1. Apunte biográfico.....	92
1.2.2. Obra literaria.....	112
<b>2. LAS HERRAMIENTAS. RETÓRICA Y DIÁLOGO.....</b>	<b>117</b>
2.1. Retórica.....	117
2.1.1. Antigua Grecia, Roma, Europa medieval.....	119
2.1.2. Época de transición.....	124
2.1.3. El resurgir de la retórica.....	127
2.1.4. Un esquema de retórica general.....	127
2.1.5. La retórica en el Renacimiento.....	148
2.1.6. La retórica religiosa en los inicios del siglo xvi.....	159
2.2. El diálogo.....	160
2.2.1. El diálogo desde su origen hasta finales del siglo xv.....	161
2.2.2. El diálogo en los inicios del siglo xvi.....	163
2.2.3. Diálogos religiosos o espirituales a finales del siglo xv y comienzos del siglo xvi .....	167

<b>3. EN EL TALLER. ELEMENTOS RETÓRICOS EN EL DIÁLOGO DE DOCTRINA CHRISTIANA.....</b>	<b>171</b>
3.1. La <i>intellectio</i> en la construcción del <i>DDC</i> .....	177
3.1.1. <i>Tesis</i> .....	178
3.1.2. <i>Quaestio</i> .....	178
3.1.3. <i>Causa</i> .....	179
3.1.4. <i>Status</i> de la <i>causa</i> .....	180
3.1.5. <i>Justificación</i> .....	184
3.1.6. <i>Punto a juzgar</i> .....	185
3.1.7. <i>Género deliberativo</i> .....	185
3.1.8. « <i>Diálogo en lugar de tratado</i> ».....	187
3.2. <i>Inventio</i> .....	190
3.2.1. Argumentos con procedencia en las cosas.....	190
3.2.2. Argumentos con procedencia en el autor.....	192
3.2.3. Temas.....	204
3.2.4. Atributos de persona.....	214
3.2.5. Atributos de los hechos.....	229
3.3. <i>Dispositio</i> .....	232
3.3.1. Portada.....	234
3.3.2. Tabla de contenido.....	242
3.3.3. <i>Exordium</i> “a él piense vuestra señoría que oye e no a mí”.....	242
3.3.4. <i>Narratio-argumentatio</i> “sabrosa”.....	245
3.3.5. <i>Peroratio</i> .....	313
3.3.6. Apéndice. Traducción de los capítulos 5-7 de Mateo.....	316
3.4. <i>Elocutio</i> .....	317
3.4.1. Características de estilo.....	318
3.4.2. Variante elocutiva del joven escritor.....	329
3.5. <i>Decorum</i> .....	333
3.6. <i>Poliacroasis</i> .....	336
3.7. <i>Emendatio</i> .....	338

## EPÍLOGO

Importancia de la Retórica Cultural en el contexto del arte del lenguaje.....	341
---	-----

## APÉNDICES

-A- Retóricas de finales del siglo xv y primera mitad del xvi en latín y castellano.....	345
-B- Fuentes para la composición retórica durante los primeros 25 años del siglo xvi.....	347



Fuentes para la <i>inventio</i> . Repertorios de erudición. Sentencias cultas y folklóricas.....	347
Fuentes para la <i>elocutio</i> .....	348
-C- Catálogo de obras religiosas o espirituales de finales del siglo xv e inicios del xvi.....	349
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>355</b>

## ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

### TABLAS

Tabla 1. Argumentos con procedencia tanto del autor como de las cosas.....	193
Tabla 2. Temas tratados en el <i>DDC</i> .....	250
Tabla 3. Segunda unidad retórica. <i>Los Diez Mandamientos</i> .....	261
Tabla 4. Formas internas de persuasión en la segunda unidad retórica.....	265
Tabla 5. Los dos pilares de la fe cristiana: del amor de Dios y del próximo.....	271
Tabla 6. Cuarta unidad retórica. <i>Los siete pecados mortales</i> .....	277
Tabla 7. Quinta unidad retórica. <i>Las virtudes cardinales</i> .....	281
Tabla 8. Sexta unidad retórica. <i>Las virtudes teologales</i> .....	283
Tabla 9. Séptima unidad retórica. <i>Los dones del Espíritu Santo</i> .....	285
Tabla 10. Octava unidad retórica. <i>Los cinco mandamientos de la Iglesia</i> .....	288
Tabla 11. Décima unidad retórica. <i>El Pater Noster</i> .....	297
Tabla 12. Decimoquinta unidad retórica. <i>De lo que se ha de leer</i> .....	309
Tabla 13. Palabras o frases en castellano con su equivalente en latín.....	323

### FIGURAS

Figura 1. Portada del único ejemplar del <i>DDC</i> .....	235
Figura 2. Cruz de pate incrustada en la portada del <i>DDC</i> .....	236
Figura 3. Título y anonimato en la portada del <i>DDC</i> .....	237
Figura 4. Dedicatoria en la portada del <i>DDC</i> .....	239
Figura 5. Anotación hecha a mano, con lápiz, sobre la portada del <i>DDC</i> .....	239
Figura 6. Colofón.....	240
Figura 7. Carta del Consejo de la Suprema del 27 de agosto de 1529 en la que se prohíbe el <i>DDC</i> .....	334

## PRÓLOGO

La relación que desde su nacimiento la Retórica, como arte o técnica de la comunicación discursiva orientada a influir en los receptores, mantiene con la cultura es ampliamente conocida. La sistematización de dicha técnica por medio de la conceptualización de los elementos y procesos que la constituyen permitió explicitar el conjunto de nociones y operaciones sobre las que se organizó la plasmación de la Retórica en manuales y en ejercicios prácticos. La consolidación de la Retórica como arte o técnica se produjo cuando ésta pudo ser objeto de la enseñanza y del consiguiente aprendizaje. La Retórica llegó así a ser parte de la cultura. En la Antigüedad clásica la Retórica era un activo componente de la educación, como sabemos por obras modernas e históricas, como *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger, o la propia *Institutio oratoria* de Quintiliano, que nos muestra el plan de estudios en el que se sitúa la formación del orador. Pero no acababa aquí la relación entre Retórica y cultura, ya que la cultura también se transformó en componente de la Retórica. La presencia de elementos culturales en el discurso retórico atraviesa el conjunto de las operaciones retóricas, y a la vez lo alimenta y lo sostiene. Los elementos culturales proyectados retóricamente en el discurso y desde el discurso enlazan la instancia productora con la instancia receptora y hacen posible la agilidad de la interpretación y, en definitiva, la eficacia de la comunicación.

Ha sido esta doble presencia, la de la Retórica en la cultura y la de la cultura en la Retórica, la que ha impulsado el planteamiento de una Retórica cultural en el ámbito de los Estudios de Retórica pero también en el de los Estudios de la Cultura (*Studies in Culture*), cuya extensión es mayor que la de los Estudios Culturales (*Cultural Studies*), los cuales, junto con la Semiótica de la Cultura, la Antropología Cultural, la Filosofía de la Cultura, la Retórica Cultural y otros planteamientos y propuestas, forman parte de los mencionados Estudios de la Cultura. Por ello, la Retórica Cultural puede actuar como instrumental metodológico para el conocimiento de la dimensión retórica de la cultura y de la dimensión cultural de la Retórica, dos dimensiones que están entrelazadas gracias al entrecruzamiento y a la relación de complementariedad

de los Estudios de Retórica y de los Estudios de la Cultura, que es resaltada y dinamizada por la Retórica Cultural. La consideración de la Retórica como técnica comunicativa de índole cultural y la posición de la cultura como componente de la comunicación retórica en su proyección en la persuasión y la convicción, en su búsqueda de efecto sobre la instancia receptora, se combinan produciendo una sinergia que permite potenciar e intensificar las dos dimensiones que se fusionan en la Retórica cultural.

En este libro, *El Diálogo de Doctrina Christiana de Juan de Valdés. Retórica cultural, discurso y literatura*, Jorge Orlando Gallor Guarín ofrece un estudio altamente innovador sobre el importante diálogo del humanista conuense, sirviéndose de un instrumental de descripción, análisis y explicación basado en el sistema retórico y en las características del diálogo como género textual, con un enfoque centrado en la relación entre Retórica y cultura. La imprescindible contextualización de la obra objeto de estudio que lleva a cabo el autor del presente libro permite al lector adentrarse en la significación histórica de aquélla y en su posición en el desarrollo del Humanismo como fenómeno cultural. Conocer el contexto es necesario para conocer en todos sus aspectos el texto y Jorge Orlando Gallor no deja de tener esto en cuenta como punto de partida del libro y como fundamento de éste en su conjunto. Retórica y diálogo son abordados en el libro desde el convencimiento de que el *Diálogo de Doctrina Christiana*, si bien no es un discurso retórico, es una obra provista de una fuerte retoricidad, una obra cuya condición retórica es inherente a su propia construcción y a sus dimensiones como acto de habla del lenguaje, como acto ilocucionario, como acto locucionario y como acto perlocucionario, con implicación de la proyección del autor del diálogo en la obra, de la propia constitución de ésta y de su influencia en los receptores. El planteamiento del carácter retórico del *Diálogo de Doctrina Christiana* lo lleva a cabo el autor situando la obra en el arte de lenguaje como ámbito en el que está incluida la literatura, pero que es más amplio que ésta.

Jorge Orlando Gallor es consciente de que ocuparse de la implicación cultural de la Retórica a propósito de cualquier texto, tanto si es un discurso retórico como si es una obra de arte de lenguaje poseedora de una marcada retoricidad, exige un exhaustivo análisis de los componentes y elementos retóricos del texto objeto de estudio, con un análisis de su dimensión cultural, de su papel en cuanto a la relación con la sociedad de su tiempo y con la sociedad en las fases posteriores del desarrollo de ésta, incluso con la sociedad actual. Es consciente de ello y obra en consecuencia al plantear y escribir un capítulo clave en su libro como es el capítulo tercero. Los elementos retóricos presentes en una obra de estructuración y significación dialógica como es la estudiada en el libro son dispositivos y componentes culturales

que, a su vez, alojan contenidos culturales totalmente necesarios en una obra sobre la doctrina cristiana, en una obra en la que, como muy bien resalta Jorge Orlando Gallor, la dimensión dialógica está al servicio del contenido, de la actitud ilocucionaria y de la finalidad perlocucionaria de la obra, que es considerada como una nueva propuesta que es presentada a la instancia lectora a modo de invitación a una conversación. Está fuera de toda duda que la implicación cultural de una obra de carácter religioso requiere que el código lingüístico-comunicativo que, a través del texto, conecta al autor y al lector, esté fundamentado del modo más sólido posible, y es con este fin como dicho código, que en gran medida es un código cultural, está alimentado por elementos religiosos que funcionan como elementos culturales, como parte de la cultura que es incorporada referencial y pragmáticamente a la comunicación. La intensificación de la relación comunicativa que se produce en el proceso de escritura y en el proceso de lectura está estrechamente relacionada con el reconocimiento y la asunción de dichos elementos religioso-culturales, que adquieren, gracias a su conexión con la retoricidad de la obra, una naturaleza claramente retórico-cultural. La proyección de elementos culturales en una comunicación que es activada y sostenida por una construcción cultural como es la Retórica y en un género de larga tradición cultural como es el dialógico potencia la significación y la función de la relación entre Retórica y cultura y, en definitiva, el planteamiento de una Retórica cultural. No quiero omitir en este prólogo el interés que tiene la atención que el autor del libro presta a la metáfora como componente retórico-cultural que, como elemento cultural dinamizado retóricamente, fundamenta y consolida la conexión comunicativa que la obra hace posible, así como la eficacia perlocucionaria de la obra.

El libro de Jorge Orlando Gallor constituye sin duda una importante aportación al desarrollo de la Retórica cultural. Aunque el autor plantea el subtítulo del libro como “Hacia una Retórica cultural”, se puede decir que el libro no está solamente en el camino hacia la Retórica cultural, sino que está también dentro de la Retórica cultural.

El *Diálogo de Doctrina Christiana de Juan de Valdés. Retórica cultural, discurso y literatura* es resultado de la reelaboración de la tesis doctoral con la que Jorge Orlando Gallor obtuvo el título de Doctor por la Universidad de Alicante en enero de 2017. La tesis fue dirigida por el Profesor Francisco Chico Rico, Catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alicante, y por el Profesor José María Ferri Coll, Profesor Titular de Literatura Española de la misma Universidad. Tuve la suerte de leer dicha tesis al formar parte del tribunal que la juzgó y calificó con la máxima nota. Fue en el acto de defensa cuando conocí al entonces doctorando, que hizo una brillante exposición y, por su conocimiento del tema de la tesis y su

capacidad dialéctica, mantuvo con el tribunal un interesante diálogo sobre el *Diálogo de Doctrina Christiana* y sobre la investigación que había realizado.

*Tomás Albaladejo*  
*Universidad Autónoma de Madrid*

## INTRODUCCIÓN

Este libro constituye un «banco de pruebas» en el que aplico la Retórica cultural, como instrumento teórico-metodológico, a un diálogo espiritual escrito en el Renacimiento. La primera versión de este trabajo se inició en 2014 y fue originalmente una tesis doctoral, titulada *Juan de Valdés y el “Diálogo de doctrina cristiana”*. Un estudio de Retórica Cultural, que se leyó en la Universidad de Alicante el 10 de enero de 2017 y obtuvo la calificación de sobresaliente *Cum Laude*. Una reelaboración, teniendo en cuenta las observaciones del tribunal, de los tutores que guiaron la investigación y la de algunos autores de las fuentes consultadas durante el proceso, con quienes mantuve un interesante y enriquecedor intercambio epistolar electrónico, es la que ofrezco en el presente libro a los amables lectores.

El haber vivido y trabajado en varias culturas, en diferentes continentes —Asia Central, Norte y Sur de América, Norte de África y Europa—, antes de comenzar la presente investigación, me proporcionó la firme convicción de la importancia fundamental que tiene el conocimiento de una cultura al intentar aprender su lengua o relacionarse con los nativos de esta. Teniendo en cuenta esto, comprendí lo útil que es para entender la construcción y los contenidos de una obra literaria, así como también para comprender el proceso de entendimiento por parte de sus lectores. Esa experiencia personal, sumada a las lecturas de los trabajos, entre otros, de Tomás Albaladejo y Francisco Chico Rico sobre el tema, me convenció de lo valioso que sería utilizar la Retórica cultural como herramienta teórico-metodológica para descubrir toda la riqueza que trae la obra objeto de estudio.

Tomás Albaladejo propone la Retórica cultural “como un instrumento para la explicación del arte de lenguaje como un fenómeno comunicativo ligado a la conciencia cultural de productores y receptores” (2013: 1); además, como más adelante indica, “retórica y cultura están unidas y no puede entenderse una sin la otra” (2013:3). Para él, la cultura tiene una función ineludible en la retórica, tanto en los contenidos del discurso como en el carácter cultural de su construcción. Francisco Chico Rico, en su trabajo “La Retórica cultural en el contexto de la Neorretórica”, analiza los presupuestos de la Retórica cultural y propone considerarla:

[...] junto a otras Retóricas —como la Retórica general propuesta por el profesor Antonio García Berrio treinta años antes— como una de las orientaciones más importantes en el contexto de la Neorretórica actual. La Retórica cultural se revela como uno de los instrumentos teórico-metodológicos fundamentales para la definitiva recuperación de la ciencia clásica del discurso persuasivo de su paulatino empobrecimiento y reducción a lo largo de la historia (2015: 304).

De acuerdo con lo anterior, considero que es importante realizar un estudio que tenga en cuenta los elementos culturales, porque, por ejemplo España, desde sus inicios como nación, ha sido una cultura de culturas, lo que enriquece mucho más el estudio de las obras literarias que se han producido en este país a través de todos los tiempos y, mucho más, en el Siglo de Oro. En los comienzos del Renacimiento español convivían, con bastante tensión entre ellos, moros, cristianos nuevos (judíos conversos) y cristianos viejos; estos últimos conformados, a su vez, por diferentes culturas —manchegos, valencianos, catalanes, vascos, gallegos, andaluces—. Aquello conformaba un hermoso y heterogéneo mosaico al que deberíamos añadir a los miembros de la Corte Real, procedentes de diferentes lugares de Europa (Portugal, Francia, Flandes y Alemania, entre otros), que enriquecían —pero también hacían más difícil— la convivencia en la sociedad de aquel entonces.

Le correspondió al Juan de Valdés escritor<sup>1</sup> inaugurar, gracias a los diversos elementos que convergieron en él, y que estudiaremos en el desarrollo de este trabajo, uno de los períodos más prolíficos en la escritura e impresión de diálogos de la Europa moderna, sobre todo acerca de asuntos espirituales. El *Diálogo de doctrina christiana*<sup>2</sup> se encuentra en el umbral, a las puertas del siglo XVI, situación que algunos “historiadores de la literatura y de las mentalidades celebran como el del advenimiento de una nueva cultura escrita, el de la recuperación plena del legado clásico y el del florecimiento de las letras vernáculas” (Vian, Vega & Friedlein, 2016: 10). La obra citada cumple por estos días 488 años de haber salido de la imprenta de Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares. Hasta el día de hoy se conserva un único ejemplar de aquella edición que escapó de los rigores inquisitoriales, tanto en España como en Portugal; fue hallado por Marcel Bataillon en el depósito de *reservados* de la Biblioteca Nacional de Lisboa en 1925 después de, como él mismo indica, una paciente e infructuosa búsqueda en Madrid, Sevilla, Salamanca y Valladolid. Elegí el *Diálogo de doctrina cristiana* porque, entre las numerosas obras espirituales escritas a comienzos del siglo XVI, reúne las siguientes características:

1 Fue el primero en lengua castellana en materia espiritual, pero no el único, como se podrá apreciar en el desarrollo de la presente obra.

2 En adelante *DDC*.



1) Su autor, además de tener inquietudes espirituales heterodoxas, poseyó una visión del mundo diferente a la que predominaba en la sociedad de una época marcada, entre otras cosas, por un gran conflicto religioso y político.

2) Es una obra escrita en una lengua vernácula que, como sabemos, florecía y se abría espacio frente a la lengua oficial y de la cual nuestro autor hizo un excelente uso y contribuyó a su desarrollo, como bien reconoce, entre otros, Marcelino Menéndez Pelayo, tan antagónico a la teología y figura del heterodoxo español. Don Marcelino, sea el momento de decirlo, también le concede a nuestro autor un lugar relevante en el uso del diálogo, pues considera que solo ha sido superado por Cervantes en el *Coloquio de los perros*.

3) La tercera característica concierne, precisamente, al hecho de que fuese escrito usando el género dialógico como canal de expresión. Juan de Valdés recurrió al diálogo como medio para escribir su obra por diversas razones; una de ellas era, sin duda, el usarlo como metáfora de una nueva propuesta, con la que invitaba al lector a una conversación distendida, cuyo transcurso se daba en el espacio y en el tiempo del receptor, tal como se presentaba en la obra escrita.<sup>3</sup> El diálogo no consistía, simplemente, en poseer un contenido o información; además de ello, convocaba al lector a una plática familiar relajada sobre un tema difícil de tratar. Otra de las razones era usar el diálogo “como instrumento capaz de trasladar al lector la pluralidad ideológica y la diversidad de perspectivas desde una estratagema de ocultación, más o menos velada por parte del autor” (Vian, Vega & Friedlein, 2016: 10). Esta será la primera vez que Juan de Valdés recurre al género literario dialógico, pero no la última, como se puede apreciar en su amplia producción literaria. Tanto Juan de Valdés como su hermano Alfonso producirían obras que darían un salto cualitativo en la historia del diálogo y serían el principio de la fructífera influencia de Luciano y Erasmo en España.

4) Una cuarta característica de nuestro diálogo es que es usado por Valdés como mecanismo de protección para esconder, tras la máscara de uno de los dialogantes (*el arzobispo de buena memoria*), las ideas que él entendía podrían ser intervenidas por la Inquisición. Ocultación resumida en su inocente frase «a él piense vuestra señoría que oye e no a mí» (1997: 10).

5) Por último, y tal vez sea esta la característica que más interesa subrayar, en el *DDC* se encuentra que el autor estableció una estructura argumentativa que le permitió no solo convencer a muchos de sus lectores sobre las ideas

3 Aquí se hace real el conocido aforismo de Marshall McLuhan, *el medio es el mensaje* (título del primer capítulo de su estudio más influyente, *Understanding Media: The Extensions of Man*, publicado por primera vez en 1964). En nuestro caso, no es el único mensaje, pero sí uno de los más importantes, dado en medio de una sociedad cerrada y que perseguía todo aquello y a todo aquel que fuera diferente, principalmente de carácter religioso o social.

presentadas en el diálogo, sino también lograr su propósito persuasivo, guiándolos a tomar decisiones que cambiaron su estilo de vida o conducta al considerar los conceptos presentados de manera diferente a como los enseñaba el sistema religioso oficial. Juan de Valdés llegó a esto siguiendo las ideas y el entrenamiento recibido por medio de los *progymnasmata* en su formación académica, tanto en las escuelas de gramática como en la Universidad de Alcalá. También fueron valiosos los consejos de su amigo Erasmo, quien por esos días tenía en circulación uno de los escritos retóricos más influyentes (nos referimos al manual *De copia verborum ac rerum*).

Ahora pensemos en el *DDC* desde el contexto de la Retórica cultural. Para Tomás Albaladejo, “tener en cuenta equilibradamente al autor, al lector y la obra hace posible una comprensión completa de la literatura y, consiguientemente, permite una explicación lo más adecuada posible a la realidad objeto de estudio” (1996: 226). De este modo, en el proceso de comprensión del *DDC*, la *Retórica cultural* permitirá entender todos los procesos vividos por el autor, por la obra y por los receptores, en una época caracterizada, en Europa, por una profunda división en el catolicismo ocasionada por la Reforma, cuyos primeros vientos se sentían en la Península y de los cuales, sin quererlo o buscarlo, nuestro autor fue un abanderado. Esta es una época en la que se generaliza el uso de la imprenta, la cual permite a los autores llegar a un mayor número de personas. Por ello, la Retórica cultural será clave para descubrir las condiciones de escritura, lectura e interpretación del *DDC*, aportando ese equilibrio mencionado por Tomás Albaladejo, al tener presente en un mismo *espacio de juego* al autor, su obra y sus receptores. Sobre el espacio de juego,<sup>4</sup> este autor dice:

No es propiamente el contexto, aunque tiene relación con éste, pues está situado contextualmente en unas coordenadas espacio-temporales; aunque tenga vinculación física, es un espacio de actuación que está culturalmente establecido y delimitado y del cual los participantes tienen conciencia en su relación con la comunicación (2013: 14).

El componente cultural del discurso retórico en el *DDC* es fundamental para poder entender el mensaje con mayor profundidad y desde diferentes perspectivas; pero también es esencial para entender al autor y a los receptores del mensaje. El *artifex*, conociendo los diversos elementos culturales que se entremezclaban en la época, los utilizó no solo para crear y ordenar su obra, sino también para implicar a los lectores en los planteamientos y propuestas

4 Entendido y definido por Tomás Albaladejo a partir del pensador holandés Johan Huizinga (*Homo ludens*, 1938).

que el autor hacía, por medio del diálogo, para intentar no solo persuadirlos, sino también para crear en ellos una convicción profunda que diera como resultado un cambio en su conducta, cuidando en todo momento por su vida, pues bien sabía que no todos los componentes de su auditorio serían receptores favorables de su propuesta. Esto último, la cuestión de los diferentes lectores a los cuales llegaría el mensaje, da pie para tratar el siguiente elemento que tendré en cuenta en la presente investigación.

Otro mecanismo que considero muy importante en el presente trabajo es el de la *poliacroasis* como componente de la Retórica cultural. Siguiendo a Tomás Albaladejo, todo discurso retórico,

[...] está inserto en una dinámica de interpretación en la que lo más probable es que haya receptores plurales y diversos, cada uno de los cuales llevará a cabo su propio proceso interpretativo, proceso al que no son ajenos sus intereses, sus circunstancias, sus conocimientos, su ideología, sus planteamientos sociales, etc. (Albaladejo, 2009: 1).

Claro ejemplo de ello lo encontramos en el *DDC*, por lo cual es necesario conocer esos intereses, circunstancias, conocimientos, ideologías y planteamientos sociales presentes en los inicios del Renacimiento y de los cuales me ocuparé en el primer capítulo de esta investigación, lo que constituirá el resultado de explorar la poliacroasis del diálogo en su dirección externa. La poliacroasis en la comunicación que hay dentro del texto literario será tema de estudio en la última parte del tercer capítulo. Además de lo anteriormente descrito, en la primera parte de este trabajo dedicaré un espacio también al *artifex*, para lo cual, aparte de un boceto biográfico, presentaré toda su producción literaria.

En el segundo capítulo, estudiaré las dos herramientas utilizadas por el conquisador para la creación de su *Diálogo de doctrina christiana*. Me refiero a la retórica y al diálogo como género literario. Es muy interesante ver cómo estos dos vivieron vidas prácticamente paralelas, y ello será notable al hacer un breve viaje desde los orígenes de ambas disciplinas. La retórica nació “con un cuerpo doctrinal coherente y completo sobre la teoría y la práctica del discurso persuasivo” (Chico Rico, 2015: 305), luego sufrió un paulatino proceso de transformación en la época medieval y experimentó un florecimiento en los albores del Renacimiento. El género dialógico vivió situaciones parecidas y, en la época que nos ocupa, notaremos que, además de ser una ficción conversacional, es la indagación y estudio que se hace acerca de las cualidades y circunstancias de una cosa, un hecho o una idea y la presentación pública de esa idea, cuyo sentido sobrepasará en magnitud y complejidad a la suma de sus componentes (Vian, Vega & Friedlein, 2016). El diálogo fue, además, un mecanismo de protección para su autor y, también, como veremos, un

instrumento al cual Juan de Valdés y otros autores de la época recurren debido a:

su eficacia pedagógica, sin más doblez ni propósito que el de contraponer una voz magistral a la de sus oponentes y discípulos para lograr la adhesión de aquellos o la edificación de estos en torno a un punto de vista único (Vian, Vega & Friedlein, 2016: 10).

En el tercer y último capítulo hago énfasis en el análisis interno del *DDC*. Me detendré en todo el proceso de producción, transmisión y recepción del diálogo, dedicando especial atención a la línea que siguió el autor en la creación de su obra por medio de las operaciones retóricas constituyentes de discurso –*inventio*, *dispositio* y *elocutio*– y no constituyentes de discurso –la *intellectio*–, esta última de naturaleza noética. Dicho estudio permitirá descubrir un proceso de creación consciente, cuidadosamente pensado y elaborado con elementos culturales insertos y activados en el diálogo, para alcanzar su propósito perlocutivo, su meta de persuasión y convicción en los lectores.

Al tener presente el hecho retórico en su conjunto, tanto en su esfera interior como en su esfera exterior, y conociendo quién es la persona que habla (el *artifex*), la obra escrita y quiénes son los que recibieron su mensaje (su público), puedo afirmar, a manera de conclusión, que sobresalen en el *DDC* los siguientes elementos. En primer lugar, un disimulo de la condición de converso del autor y la protección de algunas fuentes de las cuales se nutrió para escribir la obra. En segundo lugar, la propuesta de una renovación de la fe cristiana desde el interior del individuo. En tercer lugar, la inexperiencia del autor, pues se encuentra terminando sus estudios en la Universidad de Alcalá y, aunque lleva mucho camino andado en su peregrinar personal, tiene poca pericia en el arte de escribir y el *DDC* es su primera obra (se podría decir que el Juan de Valdés de este diálogo todavía no es el Juan de Valdés del *Diálogo de la lengua*, *El Alfabeto cristiano* o *Las ciento diez consideraciones*). En cuarto lugar, la redefinición del concepto de *honra* y la anulación de la idea de los estatutos de sangre. Un quinto elemento es el uso del castellano como vehículo de expresión de sus ideas. En sexto lugar, el uso de la retórica clásica. Finalmente, sin ser por ello menos importante, el utilizar el diálogo en lugar del tratado como género literario para elaborar su obra. Veamos brevemente cada uno.

Hay un elemento que no aparece analizado por ninguno de los estudiosos de Juan de Valdés, y es la influencia que el trasfondo judeoconverso pudo tener sobre su estilo y sobre sus ideas. Esto es imposible de analizar en una sola obra, pero, siendo una de sus fuentes principales, se debe tener en cuenta al analizar el hecho retórico, principalmente, tanto el *kairós* como el *decorum* de la obra, pues considero que es una de las cosas que más cuidó al disponerse a

crear su *DDC*. Ante esto se vislumbran dos preguntas importantes: ¿influyó en la calidad de su producción literaria el hecho de ser judeoconverso?, ¿pueden asignarse ciertos caracteres específicos a la literatura judeoconversa? Aunque no puedo responder a estas preguntas aquí, pues necesitaría analizar toda la obra de Valdés para dar una respuesta más contundente, me atrevo a conjeturar que sí influyó, por lo que daré algunas pinceladas que parecen demostrarlo. No soy el único en pensar en esta dirección: Américo Castro y Ángel Alcalá, entre otros, dan una respuesta afirmativa y señalan como características de este tipo de escritores el espíritu crítico, la amargura, la insatisfacción, el desprecio por las normas aceptadas, la búsqueda de un sentido más profundo de la religiosidad y de la vida, una mayor sensibilidad espiritual, la creación de obras de carácter subversivo que proponían un cambio de valores a los que mantenía la sociedad, el deseo de pasar desapercibido, y esto —siguiendo a Erasmo— intenta hacerlo por medio de la lengua. Todas estas características se observan en nuestro escritor, salvo la amargura y la insatisfacción, que no representan al escritor conquense debido a su nuevo nacimiento, el cual le proporcionó un ánimo diferente.

Juan de Valdés manejó, consciente o inconscientemente, algunos valores propios de su etnia hebrea y del trasfondo religioso judío que insertó en su nueva vivencia espiritual. Sin embargo, la experiencia intercultural de Valdés, lejos de ser un problema, fue un elemento enriquecedor, un componente muy importante a la hora de buscar los argumentos necesarios para realizar su *DDC*. Además de proveerle de argumentos, también le aprovisionó de una exégesis diferente a la de la religión oficial, lo cual conducía a una interpretación y aplicación diferente de las Escrituras. La interculturalidad y la educación absorbida por el conquense le ayudaron en el uso de la retórica clásica, pues lo hacía como de parte de un mestizo converso, un híbrido judeo-cristiano o judeoconverso, como se les ha redefinido. Esta fue una característica esencial no solo de nuestro escritor, sino también de la cultura española del Siglo de Oro.

Juan de Valdés y muchos de sus paisanos, como bien lo refleja Fernando de Rojas en *La Celestina*, vivían instalados en las tierras del temor, dominados por el miedo, pues todo converso se desvivía en inevitable aciaga conciencia del continuo peligro que corrían sus vidas en medio de una sociedad tan religiosa. Esto explicaría la anonimidad con que la obra fue impresa y mostraría la reacción del autor, describiendo las injusticias e hipocresía del clero. Se trataba de una lucha continua por la supervivencia, pues algo de nuestra biografía se transparenta siempre en todo lo que escribimos.

Juan de Valdés podría ser catalogado como escritor subversivo,<sup>5</sup> en el sentido en que buscaba por medio de su literatura crear nuevos temas, procedimientos, enseñanzas y vida personal, al proponer una radical inversión de los valores aceptados por la sociedad. En ese momento se imponía dogmáticamente la doctrina de la superioridad de las obras sobre la fe, lo que a los judeoconversos debía resultarles repugnante. Él, insatisfecho con las viejas formas de religiosidad y hambriento de reforma e interioridad, tomó partido inicialmente por el alumbradismo, una reforma autóctona, y luego por el erasmismo. Era un subversivo del *status quo* social y religioso, mientras buscaba experimentar una espiritualidad más profunda, personal, interior, secreta y opuesta a todo tipo de discriminación social debido a las leyes del linaje. Esto no quiere decir que el conquisense estuviera en contra de las ceremonias, los sacramentos, las obras externas por sí mismas; en lo que no estaba de acuerdo era en la forma en que se realizaban, pues la mayoría de las veces no provenían del corazón, llegando a ser únicamente solo acciones externas realizadas para aparentar una espiritualidad que no se tenía. Valdés postulaba una revolución de los valores que la mayoría de cristianos viejos solía tomar por supuestos e inviolables. Él estaba en contra de una vivencia religiosa externa, seca y vacía, y proponía una religiosidad absolutamente intimista y distanciada de la tradición.

Uno de los mensajes del *DDC* es que el valor de la fe de una persona es independiente de su origen biológico, racial, de su estamento social, de la religión o ley a la que está sometido o profesa. Así, algunos conceptos judíos que pudieron afectar a la obra son los siguientes:

- La definición judía de la predicación, *jaraz*, que quiere decir *sarta de perlas*. La cultura judía veía la predicación como una colección de perlas ensartadas, sí, pero sin la rígida conexión que exige la moderna predicación. De esa manera está construido el *DDC*, como una cadena de perlas fácilmente identificables por sus respectivas unidades retóricas.

- El ser nicodemita,<sup>6</sup> pero no hipócrita, pues este último vocablo transmite la idea de engañar, de no ser sincero con un propósito negativo; sin embargo, los judeoconversos lo hacían para salvar sus vidas.

La actitud de disimular u ocultar su condición de converso fue premisa sobre la cual Juan de Valdés construirá toda su obra.<sup>7</sup> Ya he dicho que la razón

5 Aquí sigo a Ángel Alcalá (1992), quien a su vez comparte dicho criterio con Américo Castro, para clasificar a los escritores y reformadores místicos de origen converso.

6 Nicodemo dio nombre con su actitud a un estilo particular de discípulo de Jesús, pero no fue el único. Otro ilustre discípulo con la misma actitud fue José de Arimatea (Juan 19: 38).

7 Ronald E. Surtz señala: “Los autores de procedencia conversa escribían desde la perspectiva de sus propias circunstancias, y cada cual forzosamente producía textos condicionados por su situación única” (1995: 547).

le llamaba a ser prudente y a codificar de manera sutil aquellas cosas que podrían ser descifradas solo por los lectores que poseían la clave del código. Bien sabía que algunos de sus lectores “eran todo menos ingenuos y poseían los instrumentos interpretativos que les permitirían captar significados ocultos y descodificar mensajes subversivos” (Surtz, 1995: 554). Sobre su condición de converso me gustaría enfatizar en lo siguiente.

En primer lugar, el hecho de ser converso tuvo influencia en sus planteamientos intelectuales, pues conocer las Escrituras desde pequeño haría que las interpretara —a estas y al mundo circundante— de una manera diferente.

En segundo lugar, dejó de ser judío desde el punto de vista de la religión, pero lo seguía siendo desde la perspectiva de la etnia, pues son dos cosas diferentes. Lo vivido hasta ese momento le había convencido de la superioridad teológica del Evangelio de gracia y libertad sobre la ley mosaica —y toda la estructura de ritos y ceremonias que le acompañaban—; pero, desde un punto de vista étnico, Valdés seguía practicando elementos culturales que seguramente consideraba legítimos y válidos, aunque ahora despojados de valor religioso. Por ejemplo, el lavamiento de manos, la búsqueda de la soledad, la oración y la meditación diaria de las Escrituras, todo ello sin la necesidad de hacerlo en dirección a Jerusalén.

Un tercer punto a tener en cuenta es que Juan de Valdés no solo fue un converso que dejó el judaísmo como religión para, por medio de un acto externo, adoptar una nueva doctrina por convicción teológica, sino que experimentó una conversión en el interior de su alma, según él mismo relata en el *Evangelio según San Mateo* (1999). Experimentó, según la terminología del Nuevo Testamento, un nuevo nacimiento<sup>8</sup> que transformó su vida y marcó de manera especial todo su futuro. Los frutos o señales de esa *metanoia* se pueden observar a lo largo de toda su existencia, tanto en su vida como en su teología.

Además de lo anterior, en el *DDC* se encuentran los primeros pasos de un reformador español. Recordemos que el propósito principal del *artifex* es introducir un viento de renovación de la fe cristiana, ya que persuade a sus lectores de llevar una vida interior piadosa al usar las Escrituras como fuente de autoridad. También recordemos que la Biblia es un libro de libros; de los sesenta y seis libros que la componen, según el canon eclesiástico, Juan de Valdés se concentra en los veintisiete que componen el Nuevo Pacto y, a partir de esta sección, hace girar su discurso principalmente en los tres capítulos del Evangelio de Mateo, tradicionalmente conocidos como el Sermón del Monte.

8 Juan 3: 3–8.



Otro hecho sobresaliente en el *DDC* es que el autor redefinió los conceptos de honra y estatuto de sangre. En cuanto al primero, en este trabajo me acerco a los argumentos que usa para dar un nuevo significado al concepto de honra en la unidad retórica correspondiente; en cuanto a lo segundo, si bien los estatutos de sangre no se pueden señalar de manera puntual, estos subyacen en el desarrollo de toda la obra.

El conquense usó el romance castellano como vehículo para trasladar al lenguaje las ideas halladas en la *inventio*, si bien toda su formación académica la recibió en latín, pues todas las instituciones, laicas y eclesiásticas, utilizaban el latín como su medio de comunicación. Eligió escribir en castellano por razones didácticas —y algo subversivas—, pues era la mejor manera de hacerse entender por el lector común, quien posiblemente no entendía el latín y era su público objetivo. Así, el autor supo captar muy pronto el espíritu de cambio que se acercaba en su tiempo y se adelantó. Dio especial cuidado al uso de la lengua vernácula, poniendo atención en evitar los barbarismos, los solecismos, las acuñaciones léxicas injustificables y el uso de palabras con significados ilícitos.

Otro elemento importante es el del uso de la retórica clásica con el propósito de construir su obra. Para Juan de Valdés, el lenguaje deja de ser un juego de conceptos abstractos y deducidos racionalmente por los criterios de la autoridad escolástica. Él defiende la supremacía de la palabra (*verbum*) y el lenguaje común (*sermo communis*) sobre el ser (*ens*) abstracto y el *verbum* artificial y deshumanizado. Así, la elocución retórica era el antídoto contra la abstracción del lenguaje racional, la palabra ingeniosa contra el metalenguaje, el saber del teólogo reformador contra el lenguaje del saber aristotélico y medieval. Era la propuesta de un lenguaje común, sencillo, hablado por el pueblo en contra del lenguaje abstracto. Sin embargo, Juan de Valdés no fue el único en esta lucha. En *El arte retórica* (1998), escrito entre 1531 y 1532, Juan Luis Vives apuntaba en la misma dirección. Más tarde, la revalorización humanística de la elocución (*elocutio*) y del método inventivo de hablar determinó la creación filosófica de los grandes escritores de la época. Todos los escritores de ese momento hicieron uso de la función cognoscitiva de la palabra metafórica y de las posibilidades inventivas del arte de hablar y del método ingenioso, radicalmente opuestos y diversos tanto del concepto abstracto como del saber metafísico, para escribir sus obras.

El último elemento que resalto es que el conquense escribió su obra en forma de diálogo. Como otros autores del Renacimiento, no hizo reflexiones personales sobre el diálogo como género literario, sino que hizo uso de este para comunicar sus ideas. J. Gómez (1988) señala varias formas usadas por los escritores de diálogos en el momento de desarrollar sus obras. Algunos diálogos nacieron inicialmente como comentarios o tratados expositivos, que luego se convirtieron



en una sucesión de preguntas y respuestas que permitían una comunicación más clara y entendible con el lector. En otros casos, el autor planteó el diálogo como la transcripción de una conversación real, de la cual había sido solamente un taquígrafo; otras veces, el escritor, además de ser el taquígrafo testigo de la conversación, intervenía en esta, asumiendo el papel de interlocutor. Juan de Valdés, en sus tres diálogos, asumió todos estos procedimientos.<sup>9</sup>

En el capítulo tres se presentan cuatro razones que motivaron al autor a escoger este género literario para elaborar el *DDC*. De todas ellas, la más relevante es que lo hiciera para sugerir conversación y presentación de una propuesta abierta, dispuesta a ser discutida, rebatida. De este modo, como sucede muchas veces en la historia, se unen el pasado con el presente. En esa época, inicios del siglo *xvi*, caracterizada por ser tan cerrada, los heterodoxos, los humanistas y todos aquellos hombres de bien querían ofrecer un espacio abierto para la conversación, la plática, la propuesta abierta y qué mejor vehículo de expresión que el diálogo como género literario.

De acuerdo con todo lo enunciado, puedo decir que tengo la convicción de que Juan de Valdés construyó un texto absolutamente convincente y consiguió su propósito persuasivo. A pesar de que la obra no sobrevive más de cuatro meses a la acción censuradora de la Suprema, sus efectos persuasivos y perlocutivos hallaron lugar en el corazón de muchos creyentes que, de manera consciente, querían vivir la fe cristiana conforme a las Escrituras; ellos encontraron en el *DDC* la luz que les ayudó a entender cómo hacerlo. Los efectos no se notaron, porque la Inquisición se encargó de borrar en la Península todo aquello que sonara a heterodoxo; no obstante, las ideas propuestas en el diálogo después se propagaron en Italia y, desde allí, se trasladaron a otros países europeos.

La investigación realizada ha sido de gran provecho para mi experiencia personal, por lo que quiero destacar algunos beneficios obtenidos. En primer lugar, me ha permitido reunir en una misma investigación dos disciplinas, teología y literatura, que hasta ahora había estudiado por separado. Esto lo he conseguido al trabajar a un autor español, comenzando por aquella experiencia, muy agradable, de encontrar al conque una tarde otoñal en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y descubrir —trabajando algunas de sus obras<sup>10</sup>— cómo él unió estas dos líneas del conocimiento, que fueron verdaderas pasiones en su vida.

9 Es en el *Diálogo de la lengua* donde Valdés reúne todos los procedimientos citados, lo cual hace que sea el más complejo, el más completo y uno de los mejores logros del género.

10 Entre otros, *El evangelio según San Mateo* (1539), publicado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (1999); el *Alfabeto cristiano* (1536), publicado por la editorial Librería de Diego Gómez Flores, Colección Reformistas Antiguos Españoles (1983); y el *Diálogo de la lengua* (1535), edición y estudio preliminar de Cristina Barbolani (Valdés, 2006).

En segundo lugar, al escoger una obra de finales del siglo xv y comienzos del xvi me llamó especialmente la atención que fuera una época en la que muchos hombres y mujeres, como nuestro autor, estuvieran dispuestos a exponer y defender sus ideas, usando solamente la palabra y procurando persuadir a sus oyentes sin recurrir a la violencia o al abuso de autoridad si la tuviere. Valdés resumía este sentir, que compartía con otros reformadores y hombres de bien, en la siguiente afirmación: “me debo guardar como del fuego, de persigir algún hombre de cualquier manera que sea, pretendiendo serbir a Dios en ello” (1997: 656). Él lo hizo, aunque esa exposición o defensa de las ideas pudiera implicar la expulsión de su terruño —como es el caso, entre otros, de nuestro autor o de Juan Luis Vives— o la muerte (triste es reconocer que muchos de ellos terminaron en la hoguera de la manera más atroz e injusta posible). Por ello, entender el uso de la palabra como único medio para exponer, defender o expresar el desacuerdo con las ideas del otro desde el respeto y la igualdad, no obstante ese otro sea diferente en color, raza, religión —algo que nunca, nunca, debería cambiar—, es otro de los buenos frutos que deja la presente investigación.

Lo anterior me lleva al tercer beneficio personal: el conocer y reconocer la necesidad de la retórica y del diálogo en nuestro tiempo, entendiendo el *diálogo* no como género literario, sino como intercambio de ideas. Ejemplo de ello fue el uso que de la retórica y del diálogo se hizo en ese momento, y aquí me refiero al género, que ayudó a simular una plática o controversia entre varios interlocutores, al ser imposible la conversación para el intercambio de ideas. Es interesante notar el auge que tuvieron retórica y diálogo en un período en que confluyeron al servicio del hombre para dar a conocer ideas diferentes a las del orden establecido. Descubrimiento no solo grato, sino también muy edificante, lo cual me lleva a una propuesta (que menciono enseguida) que me ha venido rondando durante todo el proceso de la investigación y constituye, permítaseme describirlo de esta manera, un beneficio más.

En cuarto lugar, asumir la firme convicción de lo necesario y útil que sería para nuestra sociedad de hoy el que se volviera a enseñar la retórica no como algo especial y reservado para algunas carreras universitarias, sino en la educación superior obligatoria, pues de esta manera se formarían ciudadanos menos ingenuos y más capacitados para entender y exponer sus ideas frente a sus semejantes. No pienso que necesariamente tenga que implantarse la enseñanza de la retórica preceptiva en los institutos y en las universidades para mostrar cómo se tiene que hacer y comunicar el discurso, sino en la conveniencia de que se institucionalice un currículo de largo recorrido para la

formación de los y las estudiantes en la comunicación oral y escrita eficaz.<sup>11</sup> Hay un componente que no se puede enseñar y para el que necesitamos de Dios —no de la religión—; me refiero al de ser hombres y mujeres de bien como condición previa e ineludible de todo orador —como ya señaló Quintiliano en su *Institutio oratoria* con la exigencia del *vir bonus dicendi peritus*—.

Quiero agradecer aquí el interés a cuantos me han sugerido ideas que han mejorado este trabajo o me han avisado de erratas y yerros de que se han percatado al leerlo. Deseo nombrar a los miembros del tribunal que juzgó mi tesis, Tomás Albaladejo, Ana Luisa Baquero y Fernando Baños, por todas las observaciones que hicieron, las cuales he tenido en cuenta en esta edición. A Ángel Alcalá, María Luisa López, Estefanía Pastore y Juan Carlos Olivares por auxiliarme en todo lo que necesité durante la investigación. A Paula, Begoña y Ana, compañeras de universidad, platicar con vosotras sobre literatura no tiene precio. A Marcos, Gino León, Gustavo, Diana Patricia, los amigos ¡son un regalo del Cielo! A Elizabeth Pinilla por las incontables e impagables horas invertidas en revisar y corregir el texto. A la familia Filadelfia, por su apoyo incondicional por más de treinta años. A mi familia (tanto a los que están al otro lado del Atlántico como a los que están cerca) por su amor y paciencia incondicional. A todos ellos, mi más profundo agradecimiento.

---

11 La idea es original de Tomás Albaladejo, presentada en la entrevista que le hizo María del Mar Gómez Cervantes (2009: 117).



# 1. ESCENARIO Y *ARTIFEX*. JUAN DE VALDÉS Y SU CONTEXTO HISTÓRICO

*Vir bonus dicendi peritus*  
Quintiliano

*No leemos como individuos del siglo XV o XVI,  
sino como lectores del siglo XXI*

Luis Martínez Falero

## 1.1. EL ESCENARIO

Emprendo aquí el estudio de Juan de Valdés de acuerdo con el contexto histórico (social, político, cultural, literario, religioso) y de pensamiento en el cual el autor vivió y escribió sus obras, así como de los receptores primarios de estas. Al conocer ese telón de fondo es posible, posteriormente, dar un enorme salto cultural a nuestra actualidad, para intentar interpretar los elementos retóricos en el *DDC*. Somos hijos de nuestro tiempo y saber lo que el artista es implica saber cómo ha llegado a serlo, conocer cómo construyó su identidad personal: “al juzgar a cada escritor hay que tener en cuenta en qué tiempo vivió, cuál es su opinión acerca de las cosas, a qué sector pertenecía” (Vives, 1947: 390). La identidad de Valdés se formó por medio de una trayectoria externa con una evolución lineal, discontinua, a veces incoherente y, a veces, sobrenatural, dinámica; con un punto de partida y llegada, de forma brusca, pero a tiempo,<sup>12</sup> por la muerte. Para recrear ese escenario tendré en cuenta variables geográficas (Cuenca, Escalona, Alcalá, Roma y Nápoles), ideológicas (católicos, protestantes, erasmistas, etcétera), históricas (judeoconvertos, pureza de sangre, Inquisición, propagación del imperio, papados) y teóricas

---

12 “Hasta en morir a tiempo tuvo suerte el propagandista de Cuenca” (Menéndez Pelayo, 2003: 499).

(preceptivas retóricas, géneros literarios y preferencia en el uso de la lengua vernácula frente al latín), que me permitirán trazar no solo las influencias recibidas por el autor, sino también delimitar puntos de vista determinados por la ideología del escritor. Esta última es muy relevante, porque influye en la selección y disposición de los materiales para escribir sus obras. Sin embargo, no solo es importante para ayudarnos a entender mejor la *inventio* y la *dispositio* en el *DDC*; considero también que aportará mucha luz sobre la *elocutio*, principalmente en lo relativo al *decorum*<sup>13</sup> en la obra, operación retórica que Cicerón consideraba la dimensión en la que se manifestaba el orador o escritor perfecto y que, para el profesor Albaladejo, es fundamental, pues

La relación entre el orador y el oyente se establece de acuerdo con el principio del *decorum* o *aptum*, que tiene en cuenta las características y exigencias del receptor. Este principio permite destacar la atención al proceso de recepción y a la categoría receptor, cuya imagen y características están presentes en la producción del discurso que lleva a cabo el orador (1996: 227).

De igual manera, y no menos importante, este capítulo permitirá descubrir esa virtud que exigía Quintiliano como prerrequisito en todo buen orador, la de ser un *vir bonus dicendi peritus* (1887, 12, 1, 1). No solo encontraremos en Valdés esa bondad moral como una cualidad de su carácter, sino también la habilidad en el arte de hablar, que luego perfeccionaría en su siguiente obra, el *Diálogo de la lengua* (2006).

Este es el objetivo del primer capítulo, crear un marco histórico, social e ideológico que permita situar al autor en su justo contexto y encontrar los elementos retóricos subyacentes en el *DDC*. De este modo, comparto la idea de Luis Martínez Falero, quien expone que:

Nuestra única oportunidad de interpretación se halla en el presente, en llevar a cabo el ensamblaje de las distintas piezas que una determinada época histórica nos ofrece (incluida la nuestra) para dar sentido a los elementos de que disponemos (2009: 17).

Considero que sucede lo mismo en los resultados. “La posible verdad del resultado de la interpretación nos vendrá dada por la conjunción de la comprensión y de la explicación” (Martínez, 2009: 17). Por lo tanto, no se trata

---

13 Cicerón, en *El orador*, propone el principio del *decorum* como elemento que da unidad a todo el tratado al ayudar al orador o escritor a usar el estilo adecuado que le exija el momento: “Una vez que haya encontrado qué decir y en qué orden, lo más importante con mucho es ver de qué modo” (2013: 62) y ese *modo*, ese estilo, estaba determinado por la situación en que se expresa.

de ninguna manera de reconstruir la época, ni la estructura ideológica en su total complejidad. Este objetivo es imposible, porque cuando se trata de épocas pasadas, en realidad se carece de todas sus coordenadas reales ideológicas. Es más, limitaré este capítulo a recrear al escenario español de finales del siglo xv y comienzos del xvi, porque fue el ambiente vivido por nuestro autor desde su nacimiento,<sup>14</sup> juventud y posterior madurez, hasta su traslado a Roma en 1531, mientras huía de la Inquisición. También es importante conocer la situación del tiempo histórico, pues fue el espacio en el cual se creó y publicó la obra que trato aquí, por lo que la sociedad de ese momento se constituyó en el público destinatario del *DDC*. Finalmente, en la última sección de este capítulo abordaré la atmósfera que se vivía en Italia,<sup>15</sup> lo cual haré de manera breve, pues, aunque muy interesante, va más allá de los límites del presente trabajo.

En definitiva, lo que pretendo es aproximarme al ambiente en el que se desarrolló la vida de Valdés, acercarme a su formación académica y religiosa, así como a los diversos contactos humanos que tuvo, para reconstruir, en la medida de lo posible, los diferentes aspectos que, en suma, definían la identidad del artista y constituían el telón de fondo o *espacio de juego* sobre el que actuó y que conformaban el auditorio hacia el cual iba dirigida su obra.

Numerosos son los trabajos publicados sobre el contexto histórico de la época, por lo que es empresa casi imposible intentar citarlos todos. Sobresalen, entre otros, los trabajos de los siguientes eruditos: José Constantino Nieto (1974, 1979, 1984 y 1997), quien, además de ser uno de los investigadores que más ha estudiado a Juan de Valdés, presenta en las dos obras citadas un amplio y profundo panorama de España e Italia. Ángel Alcalá (1984, 1995 y 2011), quien amablemente me ha orientado en este apartado. Asimismo, Marcel Bataillon (1966 y 2000); José Luis Abellán (1982); John Elliott (1998, 2009 y 2011). Finalizo este breve repaso con Joseph Pérez (1986, 1991, 1995, 1998, 2002, 2004, 2006 y 2009).

Podemos llamar al siglo xvi el siglo de las contradicciones: de feudos pequeños y del sacro Imperio, de fieles y disidentes, de confesiones y propagandistas, de fieles y herejes, de descubrimiento del Nuevo Continente y de persecución inquisitorial, de esplendor y ruina. En fin, un período crucial en la vida y pensamiento de España, en el que tantas corrientes intelectuales y espirituales se cruzan y entrelazan; en el que se forjan nuevas actitudes que permiten a la Península participar en el deseo renovador que anima a todo el mundo occidental.

14 Ocurrido, según la mayoría de sus investigadores, hacía 1502, aunque algunos marcan el año 1498 como fecha más temprana de su nacimiento.

15 Desde 1531 hasta su muerte, en 1541.

Fue un siglo que legó, como estereotipo para la posteridad, una imagen un tanto negativa del español. Juan Pablo Fusi, en *España, la evolución de la identidad nacional* (2000), da a conocer el pensamiento de algunas de las figuras más relevantes de la cultura española sobre el hombre de aquella época, de las cuales me permito reseñar las siguientes: Ángel Ganivet pensaba que el español del Siglo de Oro era “individualista, indisciplinado y creador, encarnado, tópicamente, en don Quijote” (Fusi, 2000: 12); Miguel de Unamuno, por su parte, caracterizaba a los españoles de aquella época como:

Tipos codiciosos, deseosos de fama, indolentes, crueles, sanguinarios, de espíritu hidalgo, capaces de un heroísmo difuso y vago y también del ejercicio sobrio y austero de la caridad, guiados por los sentimientos de la honra y el honor (como afirmación de la individualidad), bajo una monarquía fuerte y unificada, católica, austera y ordenancista (Fusi, 2000: 13).

Para Ortega y Gasset:

Aunque en la historia española había habido momentos de salud, horas de esplendor y de gloria universal, “el hecho evidente” era que en el pasado español, “la anormalidad”, había sido lo normal: “la anormalidad de la historia española —escribía— ha sido permanente para que obedezca a causas accidentales” (y de hecho, Ortega, muy alejado del pesimismo esencialista de Ganivet y Unamuno, lo atribuiría a una causa para él capital: a la ausencia de feudalismo en la Edad Media y, por extensión, a la ausencia de minorías suficientes en la historia española). Ortega, por supuesto, no desconocía la centralidad que España había tenido en la historia universal. El periodo entre 1480 y 1600 era para él —como no podía ser de otra forma— «el gran siglo de España» (Fusi, 2000: 14).

Ramón Menéndez Pidal definía la identidad española de aquella época como un período caracterizado por:

La sobriedad (el senequismo), la “idealidad” o despedro de los bienes materiales (de ahí, por ejemplo, la preocupación por la fama y el honor, y la religiosidad) y el individualismo (el Cid, los conquistadores, los guerrilleros), al que Menéndez Pidal atribuía hechos positivos como el sentido de la justicia o de la equidad y la generosidad que cabía apreciar en la conducta de los habitantes del país, pero también consecuencias negativas como la arbitrariedad, la envidia, la exaltación de lo propio, el localismo exacerbado y aun el débil sentido de la colectividad que los definía (Fusi, 2000: 15).

Y, por último, Américo Castro, quien definía como españoles “solo a quienes se habían dado tal nombre, y a partir de cuándo se habían dado tal nombre” (Fusi, 2000: 17) y veía como particularidades de ese español



a un hombre que vivía desviviéndose, insatisfecho consigo mismo y lleno de incertidumbres, que se ilustraba en personajes como Don Quijote o Don Juan.

El siglo xvi fue una época en la cual la rivalidad política, religiosa y comercial entre Inglaterra y España, como parte de la propaganda protestante, dio lugar a la llamada *leyenda negra*. Carolyn P. Boyd, en su artículo “La imagen de España y de los Españoles en el Mundo”, nos dice sobre la mencionada leyenda negra,

Los españoles se distinguían por su crueldad, fanatismo, codicia y arrogancia; la prueba de su carácter intolerante y despótico los enemigos de España la encontraron tanto en la Inquisición como en la explotación colonial de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo (2001: 317).

Pese a sus defectos, no hay duda de que fue un período en el que la nación se convirtió en una potencia no solo europea sino también mundial, que experimentó cuatro grandes momentos históricos: primero, la unificación de la corona y el territorio español bajo el reinado de los llamados, por el papa Alejandro VI, *Reyes Católicos*.<sup>16</sup> Esta unión fue, para Fusi, “meramente dinástica, no una unión nacional”<sup>17</sup> (Boyd, 2001: 50), y que se ve reflejada hasta el día de hoy. En segundo lugar, la expulsión forzosa o la conversión de los judíos de Castilla y Aragón, algo que afectó muy de cerca a la familia Valdés. Un tercer hito fue la llegada a América de Cristóbal Colón y el inicio de una larga y a menudo difícil relación entre la Península y el continente americano. Finalmente, la extensión del imperio hasta límites insospechados.

A continuación reviso, con gruesas pinceladas, los aspectos político, social, religioso y cultural que nos permitan dibujar un escenario más completo de la España de Juan de Valdés.

### 1.1.1. Escenario político

Durante la época que nos ocupa se presentaron continuas luchas que buscaban consolidar los diversos reinos existentes en la Península. La nobleza intentaba compartir y ejercer el poder con la Corona y hacían de mediadores

16 Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla. Algunos libros interesantes sobre la época: J. Edwards, *La España de los reyes Católicos* (2007); y los de J. Pérez, *La España de los reyes Católicos* (1986) y *La España del Siglo XVI* (1991).

17 Fusi señala: “los factores de unidad —lejanos o inmediatos— fueron ciertamente la religión, probablemente la historia y en cierto sentido la lengua, y decididamente los intereses dinásticos y las alianzas matrimoniales de los Trastámara, la dinastía castellana —en origen, conversos de Medina del Campo— que dirigía Castilla desde 1369 y Aragón desde 1412” (2000: 53).

entre el rey y el reino, recibiendo en compensación por parte del monarca el que se le delegaran algunos de sus poderes. Al margen de la Corona estaba el poder y la jurisdicción eclesiástica, que se encontraba al tanto e intervenía activamente en la vida política de los reinos, pero sin mezclarse, apoyando o dejando de hacerlo según su conveniencia. Todos estos poderes y jerarquías se venían fraguando desde mediados del siglo xv, y fue sobre todo durante el siglo xvi que unieron esfuerzos, para poder ejercer el dominio que requerían y que por separado no lograban mantener o consolidar.

La guerra contra los reinos invasores fue, hasta ese momento, la tarea a realizar —una labor que se desarrolló con ahínco—, pero la empresa giró ciento ochenta grados y los esfuerzos se concentraron hacia adentro, hacia el interior: después de ocho siglos de lucha contra los musulmanes en la Península, los Reyes Católicos consiguieron apoderarse de Granada, último baluarte de la resistencia árabe, dando fin a la lucha por la reconquista. Una vez conseguida la victoria, intentaron unificar el reino al conciliar las diferentes variantes, no solo de la cultura española (cuyas distintas razas, tradiciones, costumbres e incluso lenguas se habían visto aisladas en reinos provinciales independientes), sino también las de las otras dos culturas que quedaron en la Península. Estas fueron el remanente judío<sup>18</sup> y la de aquellos moriscos que, vencidos en la conquista de Granada, prefirieron quedarse en vez de regresar al norte de África.

Unificada políticamente la Península, se invirtieron esfuerzos en reinstalar un organismo que ayudara en la consolidación de la Corona y al mantenimiento de tan débil unión. Aquí me refiero a la Inquisición.

El encuentro con América y sus riquezas impulsó la etapa de mayor expansión imperial. La Corona estableció acuerdos e intereses comunes con Roma y, haciendo uso de una gran habilidad para casar a sus hijos con otras monarquías, sentaron las bases de la futura supremacía española.

Como es sabido, al morir Isabel la Católica, en 1504, se designó como heredera a su hija Juana. El testamento señalaba que, si por cualquier circunstancia la reina no pudiera o no quisiera reinar, actuaría como regente su padre. De esta manera nació la lucha entre Fernando II de Aragón, el Católico, y Felipe el Hermoso, esposo de la reina Juana, por la corona de Castilla. Sin embargo, ante la falta de partidarios, Fernando tuvo que abandonar Castilla y renunciar a la regencia. Dos años después, en 1506, siendo Juan de Valdés un niño, murió Felipe I de Castilla y desde esa fecha hasta 1516 volvió a actuar

---

<sup>18</sup> Predominante en aquel tiempo hasta su expulsión bajo decreto real el 30 de marzo de 1492, lo cual ocasionó que unos dos tercios de los hijos de Abraham abandonaran España, produciendo una grave crisis económica que ni siquiera el oro traído de América pudo contrarrestar.

como administrador Fernando de Aragón. Al morir este último, el gobierno debía pasar al hijo mayor de Juana: Carlos de Gante, más conocido por su título nobiliario como Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico,<sup>19</sup> quien había pasado su infancia en Flandes, bajo la custodia de su tía Margarita, y había sido educado bajo la instrucción del futuro papa holandés, Adriano VI, cuyo nombre de pila era Adrian Florensz.<sup>20</sup>

Antes de continuar con Carlos I, hago un pequeño paréntesis para decir que con él aparecen los Valdés en la Corte. De las posibles salidas decorosas—Iglesia, mar o Casa Real— a las que tenían posibilidad las familias de no muchos recursos, dos de los hijos de la familia Valdés fueron encaminados a la Corte: Alfonso y Andrés. El primero de ellos fue hermano gemelo de Juan<sup>21</sup> y llegó a ser secretario de Carlos I; además, jugó un papel muy importante en las delicadas negociaciones entre el papa Clemente VII y el emperador. Esto sucedió después del saqueo de Roma por parte de las tropas imperiales, algo que produjo tensiones y enfrentamientos, pero que terminó felizmente en una alianza<sup>22</sup> para conseguir fines políticos comunes, como frenar a los protestantes o el avance de los turcos. Gracias a la buena relación de Alfonso de Valdés con la curia, consiguió el breve *Ex inuncto nobis ex alto*,<sup>23</sup> de 12 de diciembre de 1529, por el que se concedía a la familia Valdés una serie de privilegios espirituales. Estos fueron útiles, entre otras cosas: a) para mejorar la imagen social de los Valdés en Cuenca, pues muchos de sus vecinos tenían serias dudas sobre esta familia conversa, a la cual vieron durante mucho tiempo como criptojudíos; b) como argumento disuasorio frente a los inquisidores;<sup>24</sup> y c) para lograr, años más tarde, el empleo de gentilhombre o camarero del papa para Juan cuando este tuvo que huir de España. Cierro ahora este paréntesis sobre la familia Valdés y continuo con la historia de la Corona.

En 1517 llega a la Península Carlos de Gante, hijo de Juana la Loca y Felipe el Hermoso, como sucesor de la corona que había dejado su abuelo Fernando el Católico. Carlos de Gante sería primero duque de Borgoña y luego, con el título de Carlos I, Rey de España, para poco después, en 1519, siendo Carlos V, convertirse en Emperador del Sacro Imperio Romano-

19 También llamado *el César*, *el César Carlos*, *su Majestad Cesárea*, *el Viajero* o *el Ausente*.

20 Más conocido como Adriano de Utrecht.

21 Siempre estuvo muy cercano y cuidó por muchos años de él.

22 El proceso que condujo a la firma de la alianza se inició con el tratado de Barcelona del 29 de junio de 1529, y fue finalmente solemnizada con el viaje a Italia del Emperador y su coronación en Bolonia, el 24 de febrero de 1530.

23 Bula papal que se denominaba con el nombre de *breve*, por ser de extensión y/o importancia menor.

24 Muchas cosas se conocen hoy sobre Juan de Valdés gracias a la lectura de un sinnúmero de procesos abiertos por los inquisidores del Tribunal contra el mismo Juan, su familia o, más tarde, contra sus discípulos.

Germánico, en sustitución de su abuelo Maximiliano I.<sup>25</sup> De los cincuenta y ocho años que duró su reinado,<sup>26</sup> solo permaneció de manera intermitente catorce años en España. El nuevo rey, que al momento de ser coronado era un muchacho de diecisiete años, recibió orden, por medio del testamento de su abuelo Fernando, de continuar apoyando el Santo Tribunal y preservar todos sus poderes, única manera no solo de salvaguardar el poder que heredaba, sino de lograr ampliarlo.<sup>27</sup> Años más tarde, en 1558, en su lecho de muerte en Yuste, la principal recomendación que hizo Carlos I a su sucesor, Felipe II, fue la de continuar apoyando incondicionalmente a la Inquisición.

El reinado de Carlos I comenzó con un conflicto<sup>28</sup> que posiblemente tocó muy de cerca al joven Juan, quien por esas fechas se encontraba en Escalona. Durante los primeros años de reinado, el nuevo monarca estuvo bajo la influencia de un grupo de consejeros flamencos, quienes luego le acompañaron a tierras españolas para ocupar nobles puestos en la Corte. Este hecho, según algunos historiadores,<sup>29</sup> suscitó el malestar entre las comunidades de Castilla, que en las Cortes de 1518 expulsaron a los flamencos y, por medio de los Procuradores de las Cortes, recordaron al rey que, por cuanto su madre había sido Isabel, debía cesar el nombramiento de extranjeros para ocupar altos cargos en sus tierras.<sup>30</sup>

25 Recomiendo el libro sobre Carlos V, *El imperio español de Carlos V* (Hugh, 2010), como también *Carlos V: emperador de dos mundos*, y, *Carlos V*, de J. Pérez (1998 y 2004 respectivamente).

26 1500–1558.

27 El rey–emperador acumuló un enorme complejo territorial y oceánico, sin parangón en la historia, que se extendía desde Filipinas al este hasta el oeste de México, y desde los Países Bajos, al norte, hasta el Estrecho de Magallanes, al sur. Además de la expansión ultramarina, y algunas conquistas (como Milán), el amplio territorio conseguido fue resultado de la adición dinástica de cuatro casas europeas: las de Borgoña (1515), Austria (1519), Aragón (1516) y Castilla (1516), con las cuales construyó la base del Imperio Español hasta la división de su herencia (1554–1558), hecha entre su hermano Fernando I de Habsburgo (el Imperio Alemán) y su hijo Felipe II (los territorios de Borgoña y las coronas de Castilla y Aragón). Desde entonces se habla de dos ramas de la casa de Austria: los Habsburgo de Madrid y los Habsburgo de Viena.

28 Otro conflicto, la revuelta de las Germanías, se desarrollaría por las mismas fechas (1519–1523), en medio de la sociedad valenciana. En Castilla, posiblemente, predominó el factor político y, en la otra, el factor económico.

29 Algunos piensan que la Guerra de las Comunidades, como también se le llamó, se debió a una revuelta antiseñorial; otros la señalan como una de las primeras revoluciones burguesas de la era moderna, al considerar que se oponían al desarrollo del absolutismo monárquico por estar a favor de las Cortes.

30 Díez, en su libro *Los comuneros de Castilla* (1997), registra los pasquines que aparecieron en las iglesias como protesta pública ante el hecho, los cuales decían, “Tú, tierra de Castilla, muy desgraciada y maldita eres al sufrir que un tan noble reino como eres, sea gobernado por quienes no tienen amor” (p. 10).

La oposición del nacionalismo castellano encabezado por las ciudades de Toledo y Valladolid, se concretó en la sublevación de los comuneros<sup>31</sup> (1520–1522), quienes, además de protestar porque el rey había otorgado los principales cargos públicos y administrativos a los flamencos con los que había llegado a la península, estuvieron a favor de la reina Juana y le desconocieron como Monarca.<sup>32</sup> Tras un largo año de rebelión y varias batallas como las de Tordesillas, Torrelobatón y Villalar, la revuelta terminó con la victoria de los partidarios del rey Carlos I, cuyas tropas asestaron un golpe definitivo a los rebeldes en abril de 1521. Días después, Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, principales líderes de la insurrección, fueron decapitados. La ciudad de Toledo resistió un tiempo más, dirigida por María Pacheco, viuda de Juan de Padilla, hasta firmar el pacto de rendición en octubre de 1521. El Marqués de Villena, quien años más tarde jugaría un papel muy importante en la vida de Juan de Valdés, había intervenido como mediador del conflicto representando a María Pacheco.

La poca autonomía que tenían los nobles y señores burgueses se perdió irreparablemente, dejando a España con una falta de minorías poderosas que pudieran hacer frente al emperador, quien se encontraba en Alemania en medio de todo el conflicto y regresó a la Península en julio del siguiente año. En noviembre de 1522, Carlos I, estando en la ciudad de Valladolid, promulgó el *perdón general*, que daba la amnistía a quienes habían participado del movimiento comunero. No todo terminó en ese momento, pues otros comuneros fueron ejecutados posteriormente; entre los más relevantes estaban Pedro Maldonado y el Obispo Acuña. La ejecución de este último ocasionó que el rey fuera excomulgado por ordenar el ajusticiamiento de un prelado de la religión católica.

Los Valdés tomaron partido en esta ocasión por la Corona<sup>33</sup> movidos por varias razones. La primera de ellas era la gran necesidad de protección que tenía la familia. Cuenca había sido en aquella época, y por muchos años, un centro de difusión en cuanto a técnicas y soluciones innovadoras a los problemas de las manufacturas textiles para toda la España interior, lo cual produjo una floreciente burguesía mercantil de la que la familia formaba parte. Esta situación hizo que muchos apellidos comenzaran a circular con un olor a converso y originó las denuncias de criptojudasmo.<sup>34</sup> Otra razón era que, como vimos anteriormente,

31 Ver J. Pérez (2006), *Los comuneros*.

32 Aducían para ello que el testamento de Isabel la Católica lo autorizaba a ser regente pero no rey, por lo que eligieron a Juana la Loca como reina hasta la evidencia de la enfermedad de esta, lo cual les obligó a recapitular.

33 Sin embargo, es interesante que Juan de Valdés, en el *Diálogo de la Lengua*, llamara a la tierra de Castilla la Nueva como *Reino de Toledo* (2006:142).

34 Miguel Jiménez Monteserín opina al respecto: “Quizá se trate de una simplificación excesiva

los Valdés habían decidido que algunos de sus hijos entraran en la Corte y esto les impedía luchar contra la Corona. Además, Hernando de Valdés, padre de Juan, obtuvo del Emperador la Carta Patente de hidalguía, en 1518, con la que se terminaba el proceso de encumbramiento social de la familia en la ciudad. Terminada la revuelta, Andrés Valdés logró que su padre fuera readmitido en la ciudad, pues los insurrectos lo habían desterrado.

Si bien había problemas en el interior del país, la otra cara de la moneda mostraba grandes éxitos en el exterior. Uno de los propósitos del nuevo monarca era el de una Europa unida por la religión, regida por el binomio emperador/papa, y por lo cual luchó denodadamente contra la reforma protestante. Mientras se desarrollaba la conquista en América, España participaba en incesantes guerras: contra Francia, contra la unión de los estados europeos en la Liga de Cognac (lo que llevó a Carlos V a combatir incluso con el pontífice), contra la amenaza turca en el Mediterráneo, contra los príncipes protestantes de Alemania, etcétera. Finalmente, su heredero, Felipe II (1556–1598), consiguió terminar varias de las guerras en las que su padre había participado. Con las victorias sobre franceses y turcos y la incorporación de Portugal, el imperio Español alcanzó una enorme extensión.

Regresemos por unos momentos al interior de la Península y veamos cómo el aspecto esplendoroso de la España hegemónica que se mostraba en el exterior contrastaba con la situación interna de hambre, ruina y penuria. Como ya he señalado, las riquezas traídas de América no eran suficientes para hacer frente a tantas guerras exteriores. La bancarrota era total: al morir Carlos I la deuda de la Corona era de treinta y siete millones de ducados.<sup>35</sup> A las pérdidas económicas se deben sumar las pérdidas humanas derivadas de las guerras, como también la despoblación del campo, causada por la migración a las ciudades y a tierras americanas. Esto también trajo el problema de la mendicidad, muchas veces asociada a la delincuencia, y el de la desocupación creciente de la población.

---

en torno a unos hechos evidentemente mucho más complejos, pero opinamos que a esta luz convendría leer bastantes de los procesos abiertos por los Inquisidores del Tribunal conqense a partir de su definitiva instalación en la ciudad en 1489” (en Valdés, 1979: 164).

35 El ducado era una moneda de oro, acuñada en varios países europeos y en diversas épocas. Su peso era de 3, 5 gr. de oro y 0,986 de pureza. El ducado español tenía un peso de 3,6 gr. (Ley 23  $\frac{3}{4}$  de quilate), era la moneda unitaria de oro (medio doblón) y fue la unidad de cuenta durante los siglos XVI y XVII. Fue por primera vez acuñado por los Reyes Católicos con el nombre de *Excelente de Granada*, recibiendo después el nombre de ducado. Es difícil de determinar cuál sería el valor en euros de esta moneda tan antigua, pero luego de realizar diversas consultas, concluyo que el valor aproximado de un ducado sería de 27€, por lo cual la deuda de la Corona en ese momento sería de unos ¡999 millones de euros!. Un artículo interesante sobre el tema es el de Antonio Casillas (2012), “Medina del Campo 1497: análisis de la reforma monetaria de los Reyes Católicos”.

Junto a las guerras, el hambre,<sup>36</sup> la sangría humana y económica, algunos desastres naturales golpearon a la sociedad española, especialmente a los menos favorecidos. El trabajo no era un medio de escalar socialmente, por lo que aparecen ladrones, mendigos, miembros corruptos del clero y nobles poco productivos. Este hecho dividió la población en dos grupos: el estado noble o hidalgo, muy reducido después del aplastamiento de los comuneros, y el estado general o llano, en constante crecimiento, pues a él se sumaban los soldados que regresaban de la guerra.

### 1.1.2. Escenario social

Los inicios del siglo XVI vieron el comienzo de las luces de España, que alumbrarían al mundo hasta el reinado de Felipe IV. La pirámide social estaba formada por la realeza, los líderes de la religión católica, la nobleza, la pequeña y alta burguesía, los artesanos, los criados y, finalmente, en el estrato más bajo, los mendigos, los vagabundos, los pícaros, ladrones y bandoleros.<sup>37</sup> Los tres primeros —realeza, líderes religiosos y nobleza— implantaron un sistema de vida estamental, imponiendo sus leyes, costumbres, ideas y, entre ellos, un falso valor del honor. Los burgueses valoraron la educación y la cultura como medios de ascenso social, de progreso y de bienestar, aunque también alcanzaron títulos nobiliarios por medio de la compra de estos, bien fuera a la corona (siempre necesitada de dinero) o a otros miembros de la nobleza en decadencia.

Fue un siglo en el que empezaron a desarrollarse los primeros elementos de un estado moderno: la aparición de un ejército regular dependiente del rey y de una burocracia organizada. Esta es una época en la que florecieron las artes y las letras, mientras los ejércitos españoles se extendían por el mundo entero, hasta su punto más alto, en 1550, año en el que Carlos V reinaba en un imperio sobre el que nunca se ponía el sol.

36 Entre los años 1503-1507 se desarrolló una crisis cerealista y luego, como broche final, aunque no necesariamente consecuencia directa de la escasez anterior, una epidemia de peste, que afectó especialmente a Castilla. Para Miguel Ángel Ladero, tal vez esta fue la causa por la que en ese tiempo se acuñó el dicho *el año de siete, dexe a España y vete* (1995: 42).

37 Los nobles y la realeza ocupaban la cúspide de la pirámide social; aunque este era un grupo reducido, también era el que, principalmente, derrochaba el erario público en guerras y fiestas. El campesinado representaba un porcentaje elevadísimo del total de la población; algunos estiman en unas cuatro quintas partes del total, mientras la población plebeya ocupaba la clase media en su mayor parte, aunque no faltaban los hidalgos (apartado especial merece este último grupo. Aunque etimológicamente *hidalgo* significa *hijo de algo*, era el título que recibían algunas personas en agradecimiento por un servicio prestado a la Corona, por lo cual estaban exentos de pagar algunas obligaciones tributarias y llevar armas. La RAE define siete tipos de hidalgos, entre los cuales llama la atención el «hidalgo de bragueta», que era el título dado al padre que, por haber tenido en legítimo matrimonio siete hijos varones consecutivos, adquiría el derecho de hidalguía).



De acuerdo con lo anterior, Juan de Valdés vivió en un tiempo de confrontaciones y de muchos cambios, tanto en lo social como en lo religioso,<sup>38</sup> que alimentaron el ser y pensar de nuestro autor y del cual llegó a ser protagonista. Él vivió una sociedad de una realidad compleja y convulsa, una sociedad con dos caras: por un lado, vista desde su interior, tuvo un perfil formado por diferentes estratos y reinos unificados en una sola monarquía, que vivían en constante lucha. Por otro lado, vista desde su exterioridad, ofrecía la imagen de un imperio homogéneo con una sola fe, una sola lengua, una sola Corona. La población era de más o menos ocho millones<sup>39</sup> de personas —según un recuento de 1530—, y una densidad de unos diez habitantes por kilómetro cuadrado, que experimentó una gran catástrofe como lo fue la peste de 1507.<sup>40</sup> Además, se trataba de una sociedad con hombres y mujeres que se destruían los unos a los otros, ávidos de poder y riqueza, pero también era una sociedad de hombres y mujeres valientes e independientes, que hicieron caso de su talento e ingenio para disentir del *status quo*, y quienes muchas veces pagaron con su vida por dejar sentir la voz de su protesta.

Veamos algunos eventos que marcaron la vida de la España de aquella época. En primer lugar, el descubrimiento del *Nuevo Mundo*. La aparición de riquezas inimaginables y del aborigen americano —quien se sumaría a la ya existente alteridad judía, morisca y católica— produciría moriscos reducidos a la condición de siervos, indígenas víctimas de matanzas, violaciones, saqueos y destierros masivos, como también cristianos nuevos, acusados, acosados y quemados:

El Nuevo Mundo fue percibido por sus conquistadores como una fabulosa montaña de oro y plata, como una mina generosa, inagotable y especialmente destinado a la mayor gloria de Dios y de España. América, formidable reserva de metales preciosos y provista de una mano de obra abundante y gratuita, deslumbra a aquellos hombres hasta cegarles. Para España y para Europa, el Siglo de Oro fue también el siglo del oro (Méchoulán, 1981: 35).

Bajo la excusa de la evangelización, el papa Alejandro VI, en la bula *Inter Caetera*, fechada el 3 de mayo de 1493, ejerciendo un derecho que no tenía, otorga un mundo que tampoco le pertenecía al reino de España, dándole la autoridad exclusiva de llevar la Palabra de Dios al nuevo continente.

38 Gran cantidad de bibliografía se encuentra sobre el aspecto socio-cultural y religioso de la época. Reseño, entre otros, a Díez, J.M (1995); Bennassar, B. (1983); Bajtín, M. (1987 y 1965); García, R. (2003); Carretero, J. (2016); Ribot, L. (2016).

39 Otros estiman la cifra en cinco millones o un poco más.

40 En el mismo siglo se experimentaron otros tres sucesos infaustos: el tifus en 1557, hambre en 1570 y el catarro en 1580.



Posiblemente, la verdadera razón no era la preocupación espiritual por aquellas tierras, sino el cumplimiento de un trato por medio del cual se fortalecería la política papal, con la ayuda de la Corona: Rodrigo de Borja y Borja<sup>41</sup> (Borgia en italiano), sumo pontífice en ese momento, terciaría para facilitar la unión de los hermanos de Lucrecia Borgia —Godofredo y Juan— con princesas españolas y, a cambio, España usaría las riquezas sustraídas del continente americano en a) financiar la ampliación de su imperio; b) la propagación de la religión católica; c) la reconquista de Jerusalén; y, d) comprar principalmente a Francia, Amberes y Génova productos lujosos, comportándose, según López de Deza, “como los indios y los negros que vendían su oro por baratijas” (Méchoulán, 1981: 38).

No todo era tema económico y hombres malos en relación con el continente americano; hubo hombres y mujeres que honraron la Corona, preocupándose por la situación del indígena y denunciando los atropellos que realizaban los conquistadores,<sup>42</sup> quienes tenían hacia el aborigen una actitud paternalista y despreciativa. También se ocuparon por la situación desventurada del aborigen y fueron personas generosas, que denunciaron lo inaceptable y separaron el oro de la enseñanza de las Escrituras.

Otro suceso importante fue la relación con los judíos<sup>43</sup> y los judeoconvertos.<sup>44</sup> La siguiente descripción del rabino Marc D. Ángel nos ayuda a entender la situación social en que vivían los judíos en la sociedad de finales del siglo xv:

Durante el siglo xv los individuos de sangre judía se podían dividir en tres clases diferentes: 1) judíos; 2) conversos que aceptaron el cristianismo<sup>45</sup> por coacción, pero todavía mantenían fidelidad al judaísmo; 3) conversos que aceptaron el cristianismo voluntariamente. Esta división dentro del elemento judío de España creó tensiones y dificultades de gran magnitud. Las familias judías a menudo estaban íntimamente divididas: unos de sus miembros huían de España, otros practicaban el judaísmo, otros vivían como criptojudíos, y otros desertaban del judaísmo en cuerpo y alma. El inicio de la Inquisición sopló de nuevo las llamas del terror y la discordia. La expulsión fue el trágico final de una comunidad española rica y diversa que llevaba siglos prosperando en el país (1995: 357).

41 Rodrigo de Borja y Borja era español, natural de Játiva (*Xàtiva* en valenciano), pueblo no pequeño de la Comunidad Valenciana.

42 Quienes veían al indio con una mente subdesarrollada. La actitud de considerar a toda una raza naturalmente inferior se desarrolla por primera vez, en los tiempos modernos, en esta penosa situación.

43 Entre la gran cantidad de literatura sobre este pueblo llama la atención el libro de D. Elcott, *El ser judío* (2005).

44 Recomiendo dos excelentes libros de Ángel Alcalá (1995 y 2011) y el de C. Roth (1979), *Los judíos secretos: historia de los marranos*.

45 Entiéndase cristianismo definido como *religión católica*.

En lo que sigue, me centro en los cristianos nuevos, judeoconvertos o criptojudíos, por tener Juan de Valdés tal procedencia. Aproximadamente, según datos de María del Pilar Rábade Obradó,<sup>46</sup> durante los primeros años del siglo XVI la población conversa hispana estaba compuesta por unas 300.000 personas, aproximadamente un cinco o un seis por ciento del total de la población española. Rábade considera que,

Aunque no se trata de un porcentaje especialmente elevado, lo cierto es que los cristianos nuevos se habían configurado como un colectivo esencial en el seno de la sociedad hispana, a la par que como un grupo caracterizado por toda una serie de singularidades y peculiaridades, que, en gran medida, se habían ido forjando a lo largo del reinado de Isabel y Fernando (1993: 25).

Una de las voces más autorizadas en materia de judeoconvertos en España, Antonio Domínguez Ortiz, hace un retrato de este grupo en la época que nos ocupa:

Los conversos, en principio, eran individuos liberados en lo material de los muros del ghetto y en lo espiritual de la sombra de la sinagoga, incorporados a la vida de la nación. En la práctica, si muchos se perdieron en la masa común, otros, en gran número, siguieron llevando una existencia separada, a veces por voluntad propia; más frecuentemente, porque el medio social circundante seguía levantando en torno a ellos una frontera invisible. Los nombres de las familias notadas o infectas eran cuidadosamente recordados en los libros verdes, los sambenitos y la tradición oral (1978: 191).

Durante muchos siglos la convivencia entre católicos, musulmanes y judíos fue de recíproca tolerancia; nunca antes se suscitó el intenso odio que más tarde estas comunidades sostuvieron entre sí. En el siglo XIV, después de años de paz y armonía, las cosas comenzaron a torcerse, debido a que el hambre, la peste y el cisma ocasionado por las luchas sociales y religiosas que sacudían a toda Europa llegaron a la Península. En España, el problema detonó, en 1391, en la judería de Sevilla, lo que produjo muerte y bautismos forzados.<sup>47</sup> Como si de fuego se tratara, el odio entre las diferentes razas se propagó por otras poblaciones de Andalucía, Valencia, Levante y Cataluña, donde muchas aljamas fueron destruidas. Esta situación dio comienzo a un gran número de conversiones en masa por parte de los judíos. Algunas de estas conversiones fueron honestas, pero otras solo se hicieron para huir de las crecientes dificultades y cortapisas que tenían que afrontar los hijos de Abraham. Sin embargo, el problema no se solucionó, sino

46 Rábade tomó los datos del libro de Antonio Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Media* (1955: 141)

47 Una explicación más detallada de estos hechos se encuentra en la sección sobre la Inquisición.

que trajo que las juderías se vaciaran y los antiguos judíos, ahora cristianos nuevos, con plenos derechos después del bautismo, invadieran las profesiones tradicionales, los altos cargos eclesiásticos (Fray Juan de Torquemada, Pablo de Santa María, Alonso de Cartagena, entre otros) y la situación derivara en un nuevo conflicto; los odiados hasta entonces como judíos, ahora lo eran por causa de sus nuevas posiciones sociales. Los cristianos viejos o lindos<sup>48</sup> les acusaban de haberse hecho bautizar solo por razones de conveniencia<sup>49</sup> y, aunque en muchos casos lo fue, en otros era indudable la sinceridad de su conversión. También se debe reconocer que no todos los convertidos eran judíos piadosos practicantes de su ley; muchos de los conversos pertenecían a los niveles sociales más ricos y cultos, en los que su lujo o inmoralidad los hacía los menos creyentes.

La lucha no fue exclusivamente entre católicos contra judíos, sino también entre los que, permaneciendo en el judaísmo —orgullosos de sus raíces y de su ley—, despreciaban a los conversos, no sólo por cuestiones religiosas sino también por motivos sociales y económicos. Estos, los judíos, recibían a cambio, de parte de los conversos, el mismo resentimiento y odio. En muchos casos, los peores enemigos de los judíos lo fueron los nuevos conversos, quienes desarrollaron un antisemitismo disfrazado de celo religioso. Los reyes y monarcas, que también vivían en continuas luchas de poder, no dudaron en aliarse con los nuevos creyentes, según las necesidades del momento. Sanford Shepard, en *Lost Lexicon: Secret Meanings in the Vocabulary of Spanish Literature During the Inquisition*, dice sobre estos conversos:

En situaciones que abarcaban los más recónditos escondrijos de las casas y los santuarios del corazón y la memoria, el marrano se convirtió en artífice de una psicología particular que lo formó y lo deformó (1982, citado por Alcalá, 1995: 559).

Los judeoconversos eran un colectivo que se caracterizaba, entre otras cosas, por:

a) Vivir principalmente en zonas urbanas, sin descartar las áreas rurales cuando necesitaban de la protección de grandes nobles, si bien no había entre ellos agricultores y pastores.<sup>50</sup>

48 Cristiano lindo es lo mismo que cristiano limpio. La palabra era corriente en el siglo XV; después cayó rápidamente en desuso.

49 Horrosa, peyorativa y sarcásticamente llamados «marranos» por los cristianos viejos, este término se aplicó por antífrasis a los judíos, gracias a su repugnancia hacia este animal. Cosas de la vida, más adelante la palabra pasó de España a Francia e Italia, donde pronto designó a los españoles sin distinción. Caso parecido, siglos después, con el término gallego, utilizado para designar a todo español en Latinoamérica.

50 *Labrador* equivalía desde mediados del XVI a *cristiano viejo* y la profesión de *tejedor*, como

b) Estar dispuestos a mezclarse con la población cristiana vieja de los altos estratos sociales, pero distanciados siempre del pueblo. Gracias a sus actividades profesionales no les era difícil tener acceso a la nobleza y a la Corona, pues en su mayoría eran artesanos, mercaderes, escribanos, mayordomos, médicos. Conformaban una clase media al servicio de la capa social más elevada. Los cristianos viejos, de igual o menor condición, los acusaban de hipocresía (falsedad en su conversión), soberbia, de ser hábiles y osados para escalar los más altos puestos, de ser ventajosos y usureros comerciantes, intentando siempre “estar asentados ganando de comer con poco trabajo.”<sup>51</sup>

c) Haber logrado acceder, gracias a algunas cosas descritas en el párrafo anterior, pero también debido a su trabajo, conocimiento y fidelidad, a los niveles más altos en la pirámide económica y social, introduciéndose en los sectores dirigentes del reino, tanto localmente (la administración) como en la Corte.<sup>52</sup>

d) Ser un colectivo que sufrió un acoso social e institucional que se atribuía al supuesto peligro que implicaba para la sociedad católica la presencia de conversos. Muchos fueron los que cambiaron de residencia, y aun de apellidos, para protegerse; el segundo procedimiento era entonces más sencillo que hoy, porque no existía registro civil y reinaba bastante anarquía en cuanto al uso de los apellidos que eran cambiados por motivos de conveniencia, prestigio, capricho o, como en el caso de Juan de Valdés, de protección.

e) Ser una colectividad que externamente parecía muy homogénea, al llevar el título de cristianos nuevos o marranos,<sup>53</sup> pero que interiormente se dividía

---

la de mercader o tendero, caracterizaba mayormente al *converso*. Estos estigmas fueron muy usados en la literatura de la época.

51 También les señalaban faltas en relación a lo sexual, matrimonios de interés y hasta de un hábito alimenticio diferente. De este último, siguiendo a Antonio Domínguez, decían: “nunca perdieron el comer a costumbre judaica de manjarejos e olletas de adefina, manjarejos de cebollas e ajos, refritos con aceite, y la carne guisaban con aceite, echaban en lugar de tocino e grosura por excusar el tocino; y el aceite con la carne es cosa que hace muy mal oler el resuello[...].” (1978: 26).

52 No todos los judeoconversos manejaban grandes recursos económicos. Rádabe, en un artículo muy completo sobre el tema (1993), considera que solo eran una pequeña parte del colectivo cristiano nuevo. Muchos eran de clase media: artesanos, tenderos, comerciantes, dedicados a las finanzas; profesionales de la sanidad, algunos religiosos y, no pocos, dedicados a los oficios públicos.

53 Término cuya etimología y primer significado se suele ignorar. Ángel Alcalá lo explica de la siguiente manera: “Marrano procede de la fácil transformación semántica y prosódica de marrado, participio pasivo del antiguo verbo marrar, que todavía subsiste en inglés —tomar, estropear, echar a perder— e n marrano, sin relación alguna con marrano = cerdo, como ya demostró Yakov Malkiel [...] Fue primero usado por los judíos para denigrar a sus conversos. He aquí un texto contemporáneo que entonces no aduje: ‘Marrano propiamente quiere decir falto, porque marrar quiere decir faltar en lengua castellana antigua, e faltar e ser falto el ombre de lo que promete es cosa de mucha vergüenza,’ [de] Gonzalo Fez. de Oviedo, [en] *Quenquagenas de la nobleza de España*” (1995: 542).

en varios grupos: 1) aquellos que seguían aferrados a la Ley de Moisés, de los cuales algunos se encontraban inmersos en un escepticismo religioso, por lo que practicaban un cristianismo sincrético, mezclando prácticas y ceremonias de católicos con otras judías; 2) aquellos que luchaban por hallar una identidad religiosa, encontrándose en “tierra de nadie” al no identificarse ni como judíos, ni como católicos, ni como cristianos; y 3) aquellos que sinceramente se habían convertido, por lo que sufrían el desprecio y persecución de los primeros.<sup>54</sup>

Como indiqué anteriormente, muchos judeoconvertos consiguieron triunfar en la Corte,<sup>55</sup> en su mayoría como oficiales regios, sin padecer persecuciones inicialmente, pero luego tuvieron que ocultar su ascendencia, inventando genealogías que mostraban un entronque con algún linaje de un cristiano viejo. Normalmente, los cargos y oficios se pasaban de padres a hijos sin que tuvieran problema, siempre y cuando fueran capaces en sus oficios y leales a la Corona.<sup>56</sup> Muchas familias judeoconvertas ejercieron su labor a lo largo de varios reinados, pues se concedía mucha importancia a su talento, aptitud personal y fidelidad inquebrantable. M.<sup>a</sup> del Pilar Rabade resume el papel que desarrolló este colectivo en la construcción de la España Moderna:

Es indudable el destacado papel que jugaron los conversos en la construcción de la España Moderna, en sus diversas vertientes, dando a la Historia personajes de talla y talento indiscutibles, que, pese a su origen converso, lograron hacerse con un sitio de honor en la Historia de la España Moderna, lo que hubiera sido imposible si ese acoso social e institucional ejercido sobre los cristianos nuevos, si la Inquisición y los Estatutos de Limpieza de Sangre, así como la hostilidad de los cristianos viejos, hubieran ejercido sobre ellos una presión sin fisuras (Rábade, 1993: 38).

La principal razón por la cual se bautizaban, según los entendidos, fue el ser obligados a ello, pero no era la única. Ángel Alcalá nos ofrece otras razones:

La “fuerza” o coerción —física, social, o mera conveniencia económica— no fue ni la única ni la principal razón para aceptar el bautismo, y nótese que de intento procuro evita hablar de conversión en todo este contexto. Hubo muchas otras, que pueden reducirse a cinco:

54 Es la necesidad de discernir entre conversos sinceros e insinceros, de separar a estos últimos del resto de la sociedad, de castigar a estos falsos conversos, lo que provoca el nacimiento en primer lugar de la Inquisición y luego de los Estatutos de limpieza de sangre.

55 Fernando Álvarez de Toledo, Juan Arias de Ávila, Andrés de Cabrera, Hernando del Pulgar, Fray Hernando de Talavera, Diego de Valera, entre otros.

56 Andrés de Valdés heredó de su padre el puesto de Regidor de Cuenca.

Una sincera convicción teológica, peculiar de ciertos casos de rabinos intelectuales.

Las dificultades socio-económicas de ser judío en comparación con las oportunidades abiertas a los que aceptaran el bautismo.

El profesor Baer, y tras él muchos investigadores, han insistido en lo que llaman el averroísmo de muchos judíos intelectuales.

La autoridad y la actitud de Maimónides en su famosa carta sobre el martirio tiene que haber tenido poderoso influjo en España. Es verdad que fue escrita con motivo de una situación de islamismo forzado en Marruecos, pero aprobaba la moralidad de practicar en público una religión no judía cuando graves circunstancias lo aconsejaban.

Cierto sentimiento de patriotismo, de apego a la tierra nativa, que para muchos hubo de traducirse en su decisión de quedarse (1995: 533–534).

Relacionado con el tema de esta investigación, puedo afirmar que fueron muchos los judeoconvertos que lograron hacerse un sitio en el ámbito literario y religioso. En cuanto a lo primero, Ángel Alcalá proporciona una lista<sup>57</sup> de referencia. En el siglo xv, entre otros, se encuentran los siguientes:<sup>58</sup> los Santamaría (pueblo de Burgos y sus hijos, especialmente Alonso de Cartagena); varios poetas del *Cancionero de Baena*; Juan de Mena, los cronistas Hernando del Pulgar, Alonso de Palencia y Diego de Varella; los poetas Rodrigo de Cota, Álvarez Gato; los grandes creadores de novelas, Diego de San Pedro, Juan de Flores y Fernando de Rojas; Juan del Encina, Torres Naharro, Sánchez Badajoz. En el siglo xvi: todos los hebraístas de Salamanca y Alcalá, Francisco de Villalobos y Andrés de Laguna, los hermanos Juan y Alfonso Valdés, Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, Jorge de Montemayor, Mateo Alemán, Fray Luis de León, el padre Sigüenza, y estira la cuerda hasta afirmar que proceden de esta rama Góngora y Cervantes (1992: 99–100). En resumen, algunos padres del teatro y novela de la España renacentista.

Todos los anteriores destacaron en lo literario, pero en lo religioso también sobresalen algunos —como podemos apreciar en el inventario que Ángel Alcalá nos proporciona—, con una nómina de judeoconvertos en el área

57 El historiador y canónigo de Toledo, José-Carlos Gómez-Menor, también nos da una grupo numeroso y selecto de descendientes de la antigua minoría hebrea que “brilla con luz propia, por sus méritos [...] tras aquella gravísima crisis de 1391, fueron incorporándose plenamente a la sociedad española durante todo el siglo XV” (1995: 587). Sobre nuestro conquinse, afirma: “He dejado como colofón, para terminar, referirme a dos hombres egregios y religiosísimos: Valdés y Vives. La figura fascinante de Juan de Valdés, de Cuenca, está llena de problemas de interpretación.” Y, sobre su obra, comenta: “el valdesianismo es una obra propia e independiente” (1995: 594).

58 Antonio Domínguez Ortiz también les dedica un capítulo: “*Los judeoconvertos y los problemas de la creación literaria*” (1978: 175–190).

místico-espiritual, entre los cuales sobresalen casi todos los alumbrados: Ortiz y Tovar, los Cazalla (Juan y María), Alcaraz, Francisco de Osuna, Diego de Estella. Asimismo, entre los jesuitas: Laínez, Polanco, Ripalda, Rivadeneira; los tres Juanes: San Juan de la Cruz, San Juan de Dios y San Juan de Ávila; Santa Teresa de Jesús.<sup>59</sup> Podría pensarse de muchos de estos hombres que no está plenamente demostrado que fueran judeoconvertos, pero, y en ello sigo a Alcalá, esto no importa demasiado, “porque andamos tratando de una historia de las mentalidades, no precisamente de una historia de las etnias” (1992: 19). Probablemente, varios cristianos viejos, ironías de la vida, compartieron modos de pensar y de sentir característicos de los judeoconvertos.

Mundo complejo y muy interesante el de los judeoconvertos escritores y místico-espirituales. No se puede encasillar a todos en una u otra fórmula general, pues cada uno era una persona individual cuya identidad es difícil de encasillar por concepto alguno o fórmula de intención explicativa. Pero sí se deben tener muy presentes para poder entender este periodo tan importante de la literatura, una literatura que no es cristiana vieja ni judaica, pues es cualitativamente distinta. Ángel Alcalá, citando a Américo Castro, resume muy bien este escenario:

Admiremos a quienes poseyeron suficiente genialidad para alcanzar palacios de esplendente belleza con los escombros de sus propias vidas. Nada de este tipo aconteció en las literaturas de Europa. La serie que va de *La celestina* hasta *Agudeza y arte de ingenio* (y podríamos añadir, la que va del *Carro de dos vidas*, y el *Tercer abecedario*, a tantos buenos escritos místicos del xvii) es quintaesencia de españolidad. Bendigamos –termina diciendo– las circunstancias históricas que la hicieron posible (1992: 118).

¿Cuál fue la actitud asumida por la familia Valdés, la cual provenía de este trasfondo mestizo? Ya hemos visto las decisiones que tomaron para lograr sobrevivir en un medio tan difícil y peligroso, no solo por su procedencia étnica, sino también por su religión. Tal vez la opinión de Miguel Jiménez Monteserín nos dé la respuesta:

En la familia Valdés convivieron unos padres, respetuosos sin duda para con la fe judaica de sus mayores, y unos hijos sinceramente abiertos a expresiones de la fe cristiana por completo afianzadas en la libertad interior. Actitudes espirituales de unos y otros manifiestamente incompatibles con las cambiantes exigencias del momento que les tocó vivir, en el que, con frecuencia, fue preciso sacrificar la sinceridad personal a la ineludible ortodoxia exterior (en Valdés, 1979: 173).

<sup>59</sup> Ángel Alcalá concluye esta sección, afirmando: “Le asiste a Castro toda la razón del mundo y de la historia para hacerse esta persistente pregunta, que nada tiene de meramente Retórica: ¿Cómo quedaría el pasado español si le sustrajéramos esos nombres?” (1999: 100).



Tres aspectos muy importantes nacieron, o tomaron una nueva dirección, a raíz de la aparición de los judeoconversos o cristianos nuevos en la sociedad de aquel entonces. Como es natural, este colectivo intentó integrarse, pero encontraron trabas que se lo impedían, tales como la duda sobre la veracidad en la conversión a la nueva fe de este colectivo, la importancia de la pureza de sangre y una nueva interpretación de la honra y el honor.

La veracidad en la conversión de los judíos fue un asunto tratado por la Inquisición.<sup>60</sup> Esta institución nació oficialmente, aunque ya venía operando, el 1 de noviembre de 1478,<sup>61</sup> con la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* que expidió el papa Sixto IV y de acuerdo con la solicitud de la corona de Castilla.<sup>62</sup> Ángel Alcalá la define como: “Un tribunal erigido para inquirir (investigar) casos de presunta herejía y, si descubierta, desarraigarla” (2001: 11). Un breve repaso de cómo se formó dará mayor luz de sus propósitos. Todo comenzó más o menos por el año 1378, cuando el Arcediano Ferrant Martínez, durante más de trece años, estuvo arengando a la población de Sevilla contra los judíos, acusándolos de iniquidades, de ceremonias anticuadas e impías, de ser culpables del mayor crimen de la humanidad y, sobre todo, del hecho, según él, de que su fe era una afrenta para la religión católica. Al final sucedió lo inevitable: cuatro mil judíos fueron asesinados y la judería fue destruida. Pasados algunos años, cuando Enrique III alcanzó la mayoría de edad para reinar, uno de sus primeros actos de gobierno fue procesar y encarcelar al Arcediano por la masacre de 1391 e imponer una gran multa a la ciudad de Sevilla, que tardó más de diez años en pagar. Sin embargo, la mecha se había encendido y se propagó por toda la península: Córdoba, Toledo, Burgos, Barcelona.

La crisis general ocasionada por la peste y el resentimiento de los católicos hacia los judeoconversos dio inicio a la persecución oficial. Ante esta terrible situación no fueron pocos los judíos que tomaron la decisión de someterse al bautismo para salvar la vida. Así, en la España de finales del siglo XIV, coexistían judíos y cristianos nuevos, o judeoconversos (para distinguirlos de los cristianos viejos, cuyos padres y abuelos habían sido católicos), y conversos. Como ya vimos en el apartado dedicado a ellos, muchos lo eran solo en apariencia, pues seguían practicando el judaísmo a escondidas; ellos acataban los sacramentos y ceremonias católicas en público, pero en sus casas

60 Además del libro de Cecil Roth, *La Inquisición española* (1989), que ofrece una visión muy completa, véase también, del mismo autor, *Los judíos secretos: historia de los marranos* (1979). Otros autores y obras: H. Kamen (1979); V. Pinto (1983); Jaqueline Vassallo y Manuel Peña Díaz (2015); y, sobre todo, los libros del Ángel Alcalá (1984 y 2001).

61 José Antonio Escudero, en su artículo *Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición* (1984), propone el año 1483 como origen de la Suprema.

62 No solo hubo Inquisición española; también existió en otros lugares como, por ejemplo, en Italia.



según el Antiguo Testamento, el libro sagrado de los judíos. Ellos eran judíos en todo menos en el nombre y católicos en nada, salvo en la forma. Este grupo de cristianos nuevos se veía libre de innumerables restricciones que aplicaba el código civil y eclesiástico a los que no fueran católicos, como el tener que vivir en un barrio cerrado, la prohibición de ocupar cargos que les diera alguna autoridad sobre los cristianos viejos y la de llevar un distintivo humillante que los distinguiera de la gente corriente, entre otros.

Libres de códigos represivos los judeoconversos se introdujeron en los diferentes organismos del momento: la administración, las universidades, el ejército y hasta en la misma religión católica, como fue el caso de uno de los tíos de Juan de Valdés.<sup>63</sup> Los más adinerados se introdujeron en la nobleza, y en poco tiempo llegaron a dominar todas las ramas de la vida intelectual española. De este modo, la tensión fue en aumento y los jefes de la religión católica, en algunos de sus concilios, comenzaron a considerar la manera de frenar la duplicidad blasfema de estos creyentes. Nuevamente, como algunos años atrás, se comenzó a arengar a la población desde los púlpitos para tomar medidas con el fin de detenerlos. El problema era más social que religioso, pero la mejor excusa era la fe y una buena acusación era la de ser herejes. De esta manera resurgió la Inquisición, un instrumento ideológico esencial controlado por la religión católica y el Estado.

Desde el punto de vista judicial, la Suprema fue una institución en la cual se dieron algunas situaciones extrañamente paradójicas, como el que muchas veces el acusador y el juez eran la misma persona y las funciones judiciales y policiales se confundían. En numerosas ocasiones el acusado desconocía los cargos que se le imputaban y hubo ocasiones en que este, impulsado por el pánico,<sup>64</sup> confesaba delitos que en realidad no había cometido.

El procedimiento inquisitorial consistía en una investigación inicial en la ciudad, pueblo o comarca donde el Inquisidor<sup>65</sup> hacía pregonar la futura pesquisa, dando un tiempo para confesiones voluntarias. Terminado el plazo, se detenía a los sospechosos de herejía, cuyos nombres habían aparecido en las pesquisas y declaraciones voluntarias; por increíble que parezca, el acusador o

63 Su familia, por parte de padre y madre, era de descendencia mestiza.

64 Bartolomé Bennassar, en su artículo "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de la pedagogía del miedo," resalta: "Cuando Francisco Peña vuelve a editar en 1578 el Manual de Inquisidores de Nicolás Eymerich, no duda en escribir hay que recordar que la finalidad esencial del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del reo, sino promover el bien público y aterrorizar al pueblo y, algunas líneas más adelante: no cabe duda de que instruir y aterrorizar al pueblo, proclamando además las sentencias e imponiendo los sambenitos, es un buen método" (1984: 174-182).

65 Alonso de Manrique era el inquisidor general (1523-1538) cuando Valdés escribió el *DDC*. Le habían precedido Tomás de Torquemada (1483-1498), Diego de Deza (1498-1507), el Cardenal Cisneros (1507-1517) y Adriano de Utrecht (1518-1522).

testigo no estaba obligado a declarar o acusar frente al sospechoso y su nombre podía quedarse en el anonimato. El sospechoso era encarcelado, permanecía incomunicado e ignoraba quién le había acusado y de qué delito. Después era invitado a hacer una confesión general de sus delitos contra la fe. Si el convicto se negaba a declarar o persistía en su inocencia, podía ser torturado de diferentes maneras,<sup>66</sup> por lo cual algunos confesaban delitos imaginarios solo para escapar del dolor. La parte final del proceso consistía en una celebración de una ceremonia religiosa llamada auto de fe, que consistía en una procesión solemne, en la que los clérigos y autoridades de la ciudad acompañaban a los acusados desde la cárcel hasta la plaza en la que se había construido un estrado. Los acusados llevaban un gorro cónico en la cabeza e iban vestidos con el sambenito, una especie de poncho con dibujos alusivos a su pena. Normalmente, la condena a muerte se ejecutaba en la hoguera.

Para completar la barbarie, no era el inquisidor el que se manchaba las manos, pues sería algo contrario a su supuesto amor y servicio al prójimo, sino era el verdugo municipal quien ejecutaba la sentencia. Si en el último momento el sentenciado se arrepentía, era estrangulado con un torniquete en el cuello y luego quemado su cadáver. Si no se arrepentía, en la mayor de las crueldades, era quemado vivo en la hoguera fuera de la ciudad. Algunas veces, antes de quemarlo, no sabemos si por misericordia o como último acto de depravación, se le untaba con manteca de cerdo “para que ardiera mejor.”

La acusación de herejía, en todas sus formas, pronto dejó de incluir solo a los cristianos nuevos y se extendió tanto a los moriscos (moros que se habían quedado en la Península después de ser derrotados) como a una categoría de personas que crecía rápidamente en Inglaterra, Holanda y Alemania; me refiero a los heterodoxos o protestantes. Este es el grupo que más interesa aquí, pues Juan de Valdés, además de ser un judeoconverso, fue visto como perteneciente a esta comunidad. El protestantismo fue el último de los grandes problemas que tuvo que afrontar la Inquisición española, pero de los primeros que resolvió por constituir una gran amenaza. Los marranos y los moriscos fueron obligados a profesar la religión católica y podían ser acusados de prácticas sospechosas, pero no los protestantes, pues estos nacieron en el seno de la religión católica y consideraban que su versión del cristianismo era la verdadera, por lo cual intentaron inicialmente reformar la institución desde dentro y luego, al ser rechazados, abandonaron con plena conciencia la religión y denunciaron las doctrinas y prácticas que consideraban contrarias a la verdadera fe que habían hallado en la lectura de las Escrituras.<sup>67</sup>

66 Obligados a beber grandes cantidades de agua, ser colgados de una argolla en el techo con un peso en los pies, o ser estirados en un banco de madera con torniquetes.

67 Pero no se quedaron ahí; hicieron cuanto pudieron para propagar la herejía.

La Inquisición no nació para perseguir las desviaciones doctrinales que iban apareciendo con el surgimiento y desarrollo de los diferentes movimientos espirituales, sino para perseguir a todos aquellos que, habiéndose bautizado en la religión católica, no vivían conforme a la fe y prácticas que ella enseñaba. Seguramente, muchos de los que formaron parte de la Inquisición fueron sinceros en la defensa de la fe que conocían; el problema era que su fe no estaba basada en las Escrituras, sino en la tradición y dogmas de la religión.

Existía terror en medio de la sociedad hacia el Santo Oficio, lo cual favoreció que se construyera en torno a ella una leyenda negra debido a sus sucias prácticas de tormento y la severidad de las penas que aplicaba. Bartolomé Benassar enumera algunas de las razones para ese terror:

Primer factor: el secreto y el engranaje del secreto. No olvidemos que, según el diccionario de inquisidores (*Repertorium Inquisitorium*, Valencia, 1494) “los testigos deponen secretamente, no públicamente, con el fin de que puedan con más libertad decir la verdad.” [...] Tras el secreto, un segundo factor del terror: la memoria de la infamia; y un tercero: la amenaza de la miseria (1984: 178).

La consideración de un caso nos ayudará a entender mejor la situación. Ronald E. Surtz, en su estudio de la obra *Clareo y Florisea*,<sup>68</sup> comenta: “Núñez de Reinoso, a través de la voz de su narradora, intenta resumir la agonizante existencia del converso español, falsamente acusado, denunciado a las autoridades, enzarzado en batallas legales, amenazado de mil modos, y en perpetuo miedo a las consecuencias”(1995: 549); además, transcribe uno de los pasajes de la obra en la que mejor se narra tal situación:

Si un falso con falsa acusación acusa a uno delante de su señor o delante de su príncipe, y trata mal del, suele imprimir tanto aquella falsa y perversa acusación que aunque después el pobre acusado se quiera defender o disculpar no le aprovecha [...] piensan no valer con las personas que sirven sin decir mal de otras con quien tienen odio y de quien tienen envidia; la cual es la peor cosa que en cualquier suerte de personas hallarse puede, y es destrucción de las honras, y causa que la virtud no sea honrada [...] y desta envidia reina a más contra los grandes y en las casas grandes, destruyéndolas y despedazándolas, y poniéndolas en pleitos, discordias, trabajos, desventuras, y poco o ningún reposo ni sosiego [...] La envidia jamás mira derecho, sus dientes siempre están llenos de hollín, nunca ríe sino cuando ve alguna mala fortuna a alguna persona noble y virtuosa; nunca duerme, mas siempre anda velando

68 De Alonso Núñez de Reinoso, 1552.

y pensando cómo puede buscar mal a su vecino [...] Y así yo creo bien que algún envidioso, porque nos vio valer y subir, por destruir esta nuestra casa y abajalla, porque le pesaba de la ver noble y grande, ha metido discordia y odio entre nosotros (Surtz, 1995: 550-551).

La relación de la familia Valdés con la Inquisición no fue nada cómoda. Anduvieron siempre en el “filo de la navaja” y fueron varias las ocasiones en las que tuvieron que habérselas con el Santo Tribunal —un tío de Juan de Valdés, clérigo, murió en la hoguera por relapso el 31 de diciembre de 1491—. Varios miembros de la familia llegaron a tener unos cuantos procesos abiertos en su contra; incluso, el propio Juan tuvo que huir de España, si bien al final escapó gracias a su muerte prematura. En un principio fueron perseguidos por su procedencia étnica y, ya después, por sus pensamientos espirituales y religiosos.

La supresión definitiva de la Inquisición no sucedió hasta 1834. Para José Luis Abellán, “es este largo declinar el que le hizo escribir a Larra en su Día de difuntos de 1836 aquel epitafio que rezaba “aquí yace la Inquisición: murió de vejez” (1984: 542).

El segundo elemento que surgió a manera de obstáculo para impedir la adaptación de los judeoconversos o cristianos nuevos en la sociedad fue el de la pureza de sangre. Tres fueron las medidas españolas más célebres contra los judíos, las cuales produjeron en ellos una impresión muy negativa: la expulsión, la Inquisición y los estatutos de linaje. Este último fue el tercer paso que se dio en busca de la eliminación social de la totalidad de cristianos nuevos, esta vez sin entrar en asuntos jurídicos o religiosos.<sup>69</sup> Uno de los problemas sociales más acusados fue el que se creó a partir de los grupos étnicos y religiosos tanto de judeoconversos y sus descendientes, como de los moriscos. Existen diferentes razones por las cuales se originó este problema. Unos piensan que se trató de un asunto racial, aunque la mezcla de linajes, razas y religiones era un hecho común; para otros, de un tema religioso y, para unos más, de un asunto de confrontación de actitudes diversas: la del valor y del esfuerzo —nuevos ideales que surgían en aquella España— frente a la ociosidad y la herencia que provenían de viejos valores heredados. Los judeoconversos y sus descendientes eran percibidos como una amenaza por las clases superiores,<sup>70</sup> de tal modo que reyes, nobles y la religión católica impulsaron un creciente antisemitismo que dio lugar a la desconfianza popular hacia los cristianos nuevos y se creó la

69 La Inquisición pretendía subsanar un problema religioso, intentando separar los falsos conversos o los apóstatas del resto de la sociedad mediante, incluso, su eliminación física.

70 Antonio Domínguez Ortiz (1978) opina que no fueron las altas clases, sino las humildes, quienes primero valoraron la limpieza de sangre, la pureza de fe y la ascendencia incontaminada como factor de distinción social.

pretensión, por parte de los cristianos viejos, de merecer ventajas sociales que deberían negarse a los judeoconvertos. Esto hizo que se comenzara con la práctica de los estatutos de limpieza de sangre como condicionante del acceso a las convocatorias a casi cualquier puesto de mínima relevancia en el ámbito laboral y social.

De acuerdo con lo anterior, la pureza de sangre se convirtió en un elemento imprescindible para escalar socialmente y para no caer en las manos de la Inquisición. Era común que las familias españolas se enorgullecieran de su pureza de sangre e hicieran todo lo posible para impedir la contaminación. La necesidad de tener y sustentar una sangre limpia, exenta de toda mezcla por medio de una pureza genealógica absoluta, llevó a la nación a una cruenta, sanguinaria y dolorosa guerra fría entre los cristianos viejos, los cristianos nuevos o marranos (convertidos del judaísmo) y los moriscos (convertidos, de origen musulmán), que dio pie a la reapertura de la Inquisición y a una gran tensión social que recorrió todo el siglo. Tal situación propició que la raíz del honor en los siglos *xvi* y *xvii* descansara en el sistema de limpieza de sangre, sin importar los hechos o acciones de los individuos. Juan de Valdés aportó una nueva definición a este término, pues fue un tema que le preocupó intensamente<sup>71</sup> y del cual se ocupó de manera frecuente en sus escritos.

La necesidad de unificar la nación, había llevado a los reyes a obligar, bajo pena de expulsión, a moros y judíos a convertirse al catolicismo. Esto derivó en una profunda herida en la conciencia española, que duró mucho tiempo en cicatrizar. Junto a esta acción, se dio el hecho de que en nombre del honor se diera en este ambiente un gran valor a la cuestión de la limpieza de sangre, la cual consistía en no tener antepasados musulmanes, judíos, herejes o castigados por la Inquisición. Fue algo paradójico, pues los judíos habían sido expulsados en 1492 y solo podían permanecer en la Península si se convertían al cristianismo. Muchos judíos aceptaron esa oportunidad y practicaron sinceramente su nueva religión. Otros judaizaron, fingiendo una actitud y conducta cristiana mientras celebraban los ritos de sus antepasados. Estos fueron los llamados marranos. En general, se consideraba que aquellas conversiones no eran verdaderas, que los judíos infectaban todo lo que estaba cerca de ellos y que, debido al desmedido celo de la religión católica, la Corona debía actuar. Una palabra clave en aquel momento fue contagio, que agitó durante mucho tiempo los obsesos de la pureza. Escobar del Corro escribió al respecto:

Los judíos y sus descendientes no son otra cosa que unos abyectos, infames, sediciosos, codiciosos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombres,

<sup>71</sup> Uno de sus tíos, quien también era judío converso y cura, murió cruelmente en la hoguera.

sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, mentirosos y falsos, incrédulos, de colodrillo tieso, codiciosos y avaro (sic), propagadores del mal, egoístas, orgullosos, arrogantes, blasfemos, desobedientes para con los padres, ingratos, sacrílegos, sin amor, sin paz, criminales, incontinentes, sin benignidad, crueles, traidores, lascivos, hinchados de vanidad, ingratos (sic), amigos de la venganza y enemigos de los cristianos (citado por Méchoulán, 1981: 112).

Este párrafo en el que claramente se hace uso de textos de la Escritura tomados fuera de contexto,<sup>72</sup> conduciendo inevitablemente al error interpretativo,<sup>73</sup> resumía casi todo lo que se podía hallar en materia de acusación en lo que se refiere a la esencia del judío, una esencia que se transmitía por la sangre y por la simiente. En la raíz de todo estaba la acusación de ser los responsables de la muerte de Cristo, lo cual produjo una mancha indeleble en su cuerpo y mente, que se perpetuaba como tara imborrable, incluso después de ser bautizados por la religión católica. Poco a poco se fue fraguando toda una teoría hasta llegar a afirmar que por medio de la sangre se infectaba, transmitía, o heredaba el mal. La afirmación de H. Méchoulán resume muy bien el sentir del momento: “La acepción del término se hace extensiva a todo lo que se transmite: simiente, leche y todo lo que es susceptible de acarrear la vida” (1981: 112). Se llegó a pensar que incluso la leche de las nodrizas podía transmitir toda la perversidad de un judío o de un hereje. A tal extremo se llevó la cuestión que, como lo sigue diciendo Méchoulán, “el acto en la conducta de un criminal solo tiene, en última instancia, una importancia relativa: lo decisivo es el examen de su sangre” (1981, p. 116). Pero más que de un tema biológico, se trataba de uno psicológico. Converso era aquel que se sentía tal, o a quienes las personas de su entorno veían como tal; por ello, la preocupación por la limpieza era más fuerte.

Algunos libros interesantes sobre el tema fueron publicados. Entre ellos sobresalen *El libro verde de Aragón o el miedo a la mancha*, que data del 19 de septiembre de 1508; *El tizón de la nobleza de España*, escrito por el Cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla, obispo de Burgos, en el que demuestra que el mismo Fernando de Aragón tenía sangre judía, y por lo cual “en él se ven las horribles manchas con que la mayor parte de las Casas de España están

<sup>72</sup> Romanos, capítulo uno, entre otros, en el que la descripción se refiere a toda la humanidad.

<sup>73</sup> Algo muy común en la época. Si en lugar de hacer una mala interpretación de los textos aludidos, entendiendo que se referían a todos los hombres y no a una raza en particular, se hubieran tenido presentes textos como, por ejemplo, Efesios 3: 6 “que los gentiles\* son, junto con Israel, beneficiarios de la misma herencia, miembros de un mismo cuerpo y participantes igualmente de la promesa en Cristo Jesús mediante el evangelio,” la historia, por no entrar en detalles, sería otra cosa. (\*Entiéndase como gentil a todo aquel que no es judío).

contaminadas...” (1999: 3);<sup>74</sup> y el *Libro de genealogías del conde don Pedro y el lucero de nobleza*, que se escribió como contraparte del anterior.<sup>75</sup>

En los apartados dedicados al Emperador Carlos V y a la revuelta comunera expliqué cómo hizo frente a esta compleja y crítica situación la familia Valdés, por lo cual considero no es necesario volver a incidir en ello.

El tercer aspecto que se derivó del problema ocasionado por el proceso de integración de los judeoconversos en la sociedad de aquella época fue la cuestión del honor. Asunto que llegó a ser de una preocupación de dimensiones escandalosas. Existe, como no podía ser de otra manera, bastante bibliografía sobre el tema.<sup>76</sup> Como hemos visto, la sociedad española se defendió con estatutos de limpieza de sangre, cuyo objetivo era el de vetar a los conversos y a su descendencia el acceso a los cargos públicos, a las profesiones liberales y, de una manera general, al honor y a tener un alto nivel de consideración social,<sup>77</sup> el cual se quería reservar solo a los detentadores de la pureza de sangre, los denominados cristianos viejos. Al respecto, Baltazar Porreño dice,

Porque en España ay dos géneros de Nobleza. Una mayor, que es la hidalguía, y otra menor que es la limpieza, que llamamos christianos viejos. Y aunque la primera de la hidalguía es más honrada de tenerla, pero muy más afrentoso es faltar a la segunda: porque en España mas estimamos a un hombre pechero y limpio que a un hidalgo que no es limpio”. Papel que dio el Reyno de Castilla a uno de los Señores Ministros de la Junta diputada para tratarse sobre el Memorial presentado por el Reyno a Su Majestad con el libro del Padre Maestro Salucio en punto de probanza de la limpieza y nobleza de estos Reynos (Manuscrito 13043).

El tema de la limpieza de sangre originó que los valores de honor y honra jugaran un papel muy importante en la mentalidad de la sociedad española de aquella época. El honor era algo intrínseco, se nacía con él, se podía perder, pero no adquirir. ¡Y era tan volátil! En el fondo, como la honra,<sup>78</sup> era asunto de mera opinión y fama, por lo cual se podía perder sin culpa propia, por la falta

74 Introducción, versión paleográfica y notas de Armando Mauricio Escobar Olmedo.

75 También se encuentran *La augustísima genealogía de Jesucristo, Los linajes y genealogías de casas y señores de España y Entre honra y deshonor: el discurso de Fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre*.

76 Entre otros trabajos, destaco los de María Victoria Martínez (2008); Américo Castro (1916, 1972); Gustavo Correa (1962); Ricardo Mateos Sáinz de Medrano (2008); Antonio Medrano (2002); Jesús Cañas Murillo (1995).

77 Se tenían en cuenta y eran de gran importancia los saludos, precedencias, cortesías, tratamientos, el lujo y las galas personales.

78 Algunos hacían diferencia entre honor y honra; el primero era intrínseco y se tenía; el segundo se ganaba, la daban los otros y se podía engrandecer, perder y recuperar, por considerarse un atributo externo.



de un allegado o por la mala uva de un enemigo, como lo deja entrever este pasaje literario de Calderón de la Barca, quien por medio de su personaje Juan Roca, nos dice en *El Pintor de su deshonra*:

Poco del honor sabía  
 El legislador tirano  
 Que puso en ajena mano  
 Mi opinión, no en la mía [...]  
 y sea ¡oh injusta ley traidora!,  
 la afrenta de quien la llora  
 y no de quien la comete!  
 ¿mi fama ha de ser honrosa  
 cómplice al mal y no al bien?  
 malhaya el primero, amén  
 que hizo ley tan rigurosa (2001: líneas 489-500).

El código de honor era tan exigente que, tal vez por esto, el amigo del siguiente relato prefería morir soltero, sin ninguna mancha, lo cual le daba mucho honor y honra, que casado, rico, con hijos, pero manchado a causa de un linaje contaminado:

En una provincia de estos reinos sucedió que tratando en un pueblo de un casamiento, hallando que de parte de la moza, siendo muy hermosa, no había mucha seguridad de limpieza, por haber perdido un deudo suyo un hábito, no se quiso casar con ella, siendo la heredera de un gran mayorazgo, diciendo que más quería pasar y aun vivir en mala vida que tener hijos sin honra, que se acabase su familia y linaje en ella. (citado por Antonio Domínguez, 1978: 193).

O como lo proclama el labrador Peribáñez<sup>79</sup> ante el rey:

Yo soy un hombre  
 aunque de villana casta  
 limpio de sangre, y jamás  
 de hebrea o mora manchada.

Los nobles y las clases bajas no eran tan incisivos con el tema como lo era la clase media. Al respecto, dice Antonio Domínguez:

No debe ser pura casualidad que en la literatura del XVI y XVII aparezcan a veces contrapuestos hidalgos notados y plebeyos limpios; éstos hallaban la réplica a su inferior condición social alardeando de una cualidad que a los

<sup>79</sup> Lope de Vega (1990), en su obra *Peribáñez y el comendador de Ocaña*.



primeros les faltaba. Estaban más interesados que las clases superiores en el mantenimiento de las diferencia entre cristianos viejos y nuevos, pues la eventual desaparición de éstos produciría el fenómeno correlativo de universalizar la cualidad de limpieza, y por tanto, la pérdida de su estimación (1978: 212).

A manera de conclusión podemos decir que la limpieza de sangre y el honor fueron elementos que se tuvieron en cuenta para la exclusión de la hidalguía, que era la llave para ascender al orden nobiliario.<sup>80</sup> La obsesión y el conflicto permanecieron por varias generaciones y solo hasta la segunda mitad del siglo XIX se abolió oficialmente en España la distinción jurídica entre cristianos viejos y cristianos nuevos.

### 1.1.3. Escenario religioso-espiritual

Tanto lo religioso<sup>81</sup> como lo espiritual<sup>82</sup> impregnan en todo instante la vida cotidiana del Siglo de Oro. España fue un país en el que, en aquella época, se pensó en Dios con una intensidad y un ardor que acaso no se han dado antes ni después. Fue una sociedad sobrecargada de clérigos, frailes y monjas. Durante el siglo XVI la idea de Dios se presenta, constante e imperiosa, en la mente de hombres de distintos trasfondos sociales y con una formación académica diferente, lo cual hace que, aislados en grupos, se conviertan en enemigos los unos de los otros y rivalicen hasta llegar a la lucha sangrienta y enconada, que duró mucho más que la época de Valdés.

Son numerosos los temas que se pueden estudiar sobre el aspecto religioso de la época, y que resultan imposibles de cubrir en este trabajo, por lo que me aproximaré solo a aquellos que considero relevantes, con el fin de entender mejor “el espacio de juego” en el que se movieron nuestro autor, su obra y los receptores de esta.

Dogmáticos y disidentes crearon una tensión no declarada entre dos bandos fácilmente identificables. Por un lado, el grupo ortodoxo compuesto por la religión oficial del imperio a cargo de los católicos y, por el otro, el grupo de los heterodoxos, o herejes, compuesta por todos aquellos disidentes

80 De hidalgos se pasaba a caballeros, de caballeros a señores, de señores a titulados.

81 En este apartado utilizo el término religión como lo define la RAE: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas orales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto,” una definición con todo el aroma de la religión católica que, hasta hoy, siglo XXI, sigue primando en la sociedad española.

82 Uso el término espiritual, entendiéndolo como “una persona sensible a las cosas espirituales o que vive guiada por el espíritu,” y no como lo define la RAE: “dicho de una persona: muy sensible y poco interesada por lo material.”

de la fe oficial.<sup>83</sup> Debido a lo que José Constantino Nieto (1997) llama conciencia autónoma, también existían numerosas variables internas en cada uno de los dos grupos. Los primeros, los ortodoxos, señalaban en los segundos, los heterodoxos, un cúmulo de errores por no seguir la tradición y doctrina de los padres de la religión católica; consideraban que tenían debilidades mentales, falta de carácter, que eran herejes, y un largo etcétera de adjetivos peyorativos. Del otro lado de la moneda se caracterizaba a los ortodoxos como una religión identificada por ser cerril, inmoral, cruel, despiadada y fieramente perseguidora de los llamados infieles o disidentes. La tensa convivencia entre ortodoxos, heterodoxos y sus consiguientes subdivisiones produjo un ambiente de intransigencia religiosa que ocasionó persecución y martirio.

Además de estos grupos también había una minoría atea. En ese tiempo se tenía el concepto de incredulidad, pero entendiéndolo más como “la no creencia en algunos apartados de la religión oficial” que como una ausencia total de fe. Toda esta situación, generada por la lucha fratricida entre las dos facciones mencionadas, fue caldo de cultivo para que, poco a poco, a lo largo de los siglos, se fuera imponiendo un ateísmo práctico no confesional que llega hasta nuestros días.

Un cuarto grupo procedente, principalmente, de la religión católica, brilló con luz propia en la época: se trata del de los místicos y ascetas. Esta colectividad produjo una explosión de literatura con frutos espléndidos, digna de estudio, y sobre la cual haré referencia en el espacio dedicado a la literatura de la época. Estas dos facciones también produjeron dos clases de teología: una especulativa, que provenía en gran parte de los escolásticos, y una teología práctica o preceptiva, que intentaba estudiar sobre las virtudes y vicios de los hombres, lo cual originó una gran cantidad de tratados que buscaban “preparar a los hombres para no caer en el error.”

Religión oficial y política se confunden y dan lugar a la ortodoxia. La atmósfera espiritual española estaba muy cargada, y los anhelos de espiritualidad alcanzaban a sectores muy diversos de la población devota. La religión católica, como institución, inició el siglo con un dominio absoluto que, aunque se venía resquebrajando desde hacía algunos años, se mantenía utilizando, si era preciso, la fuerza y el miedo.

No se entiende cómo, pero el hecho es que la religión católica logró de una manera muy hábil vender, tanto a los Reyes católicos (y a sus sucesores) como a la nobleza, la idea de ser los elegidos divinos, los escogidos por Dios, para guardar y propagar los dogmas y tradiciones católicas como si provinieran del mismo Dios. En el momento que nos ocupa, la sociedad pensaba que una

---

83 La lucha fue tan profunda y enconada que los dos grupos atribuyeron, el uno al otro, la personificación de anticristo de manera simultánea.

vez conseguida la unidad en 1492, con la expulsión de los judíos, Dios les había recompensado por haber purificado sus tierras con el descubrimiento de América. Convencida de la horrorosa mentira de su supuesta elección divina, España se convierte en un excepcional escenario que nos permite ver cómo algunos hombres ven a los demás hombres, iguales a ellos, transformados en infra-hombres si no aceptan sus ideas. La religión católica empuja a toda la nación a la eliminación del otro o a una forzada asimilación por parte de este, sin dar posibilidad alguna al diálogo. Bien decía J. Méchoulán, “la ortodoxia engendra un proceso contradictorio y violento de identificación y de exclusión” (1981: 30). Es verdad que no todo fue color de rosa en las relaciones entre Corona y religión; con bastante frecuencia, Carlos I y Felipe II tuvieron relaciones tirantes con Roma y, muy a menudo, los intereses diplomáticos y económicos del papado y la monarquía española no coincidieron.

El tema sobre el cual giraban muchas de las conversaciones, los escritos, los sermones y los debates, incluso entre personas que compartían una misma fe, fue el del libre albedrío contra la predestinación del hombre, dos nociones completamente opuestas ante las cuales aún hoy se siguen suscitando grandes debates. De acuerdo con Julio Caro Baroja (1995), el tema no era nuevo, provenía de los años 405–418; y se originó a raíz del debate entre la propuesta de Pelagio, quien defendía la creencia en la bondad esencial de la naturaleza humana y, por tanto, la libertad del hombre para decidir su futuro eterno,<sup>84</sup> y la propuesta de Agustín, quien defendió el caso opuesto en sus escritos, la soberanía de Dios y, por tanto, la predestinación del hombre. Algunos piensan que sus posiciones doctrinales derivaban de la forma en que habían vivido y encontrado la fe: Pelagio era un asceta predispuesto a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual en lugares apartados, mientras que Agustín había vivido bajo la presión del vicio y en medio de una vida disoluta, hasta que fue llamado de lo Alto y nació a la fe, sin que él tuviera una predisposición a buscarla.<sup>85</sup>

En el siglo xvi, estas doctrinas dieron como resultado una gran separación entre católicos y protestantes y, posteriormente, en el interior de cada uno de estos bandos; dentro del grupo protestante, los grandes abanderados eran Juan Calvino, defensor de la predestinación o “soberanía de Dios” y Jacobo Arminius, quien creó el movimiento llamado Arminianismo, de gran repercusión entre los países protestantes.<sup>86</sup> Dentro del grupo católico, la lucha fue entre jesuitas, representados en Luis Molina, y dominicos, cuyo paladín fue Domingo Bañez.

84 Después se llamó libre albedrío.

85 Las dos posturas son claramente defendibles en las Escrituras, pues tienen textos que las respaldan, pero también hay posiciones más conciliadoras que postulan que las dos tesis no se excluyen, sino que son complementarias.

86 Principalmente, Inglaterra y Holanda.

Técnicamente, se trató de una lucha entre jansenistas y jesuitas. Caro Baroja (1995) piensa que la creencia en la predestinación del hombre degeneró en España en la astrología, el fatalismo y la adivinación, que estuvieron tan en boga a finales del *xvi*.<sup>87</sup> Tiempo y espacio faltan para exponer otros temas de debate entre las diferentes confesiones religiosas, esto me desviaría del tema central, por lo que ahora hablaré de los heterodoxos.

Dos hechos llaman la atención en los albores del *siglo xvi*: el nacimiento de muchas corrientes espirituales contrarias a la religión oficial de la época y el establecimiento del castellano como lengua del imperio. Del primero sabemos que, desde sus inicios, el *siglo xvi* fue un periodo prolífico de pensadores y escritores que desarrollaron un pensamiento y una literatura místico-ascética, por un lado, y preceptiva, por el otro; a través de esta ofrecieron interpretaciones de las Escrituras que diferentes al dogma impuesto por la religión oficial.

Lo dicho hasta aquí demuestra que lo religioso no era un elemento desvinculado de la vida, sino el condicionante de todas las expresiones de la existencia, de la sociedad, de la política, de la intimidad, del comportamiento y de la mentalidad colectiva. Al ser un asunto de tan primer orden, no es de extrañar la falta de libertad religiosa por parte de la religión oficial que, tanto desde el punto de vista cultural como legislativo, no quería perder el control que ejercía.

El auge de muchos escritores y pensadores fue el fruto de una reflexión autóctona llevada a cabo, en gran parte, en conventos o círculos intelectuales que comenzaron a cuestionarse y a investigar. A esta reflexión contribuyó la relación que muchos de los escritores sostuvieron con pensadores místicos y primeras voces protestantes de, entre otros, los países bajos, los nórdicos y Alemania. Bajo la Corona de Carlos I de España y V de Alemania, y bajo el dominio de su gran aliada, la religión católica, se desarrollaron varios movimientos heterodoxos, los cuales, teniendo como centro de difusión las universidades (Salamanca, Alcalá y Sevilla, principalmente), se diseminaron por todas partes. La mayoría de esas corrientes espirituales fue apagada por la persecución de la Inquisición. Muchos de los escritores y pensadores que pertenecían a alguno de estos grupos pagaron con su vida sus convicciones de fe y otros se vieron obligados a huir a diferentes ciudades de Europa, como fue el caso de Juan de Valdés. De esta manera, la Reforma, que triunfó en varios lugares de Europa, no floreció en la Península. Hubo muchos movimientos espirituales: los iluminados, el reformismo, el protestantismo, el paulinismo, los albigenses, los hermanos del espíritu libre, los begardos y un largo etcétera; faltarían por mencionar los grupos y órdenes religiosas que se crearon como reacción a estos movimientos dentro de la religión de Roma.

---

<sup>87</sup> Algo completamente lógico si se quita a Dios de la ecuación.

Sobre el segundo hecho notable de comienzos del siglo XVI, algunos piensan que el éxito del uso de la lengua castellana sobre el latín se debió a que se la consideró compañera y asociada del imperio (como lo sugirió en el prólogo Nebrija, al presentar su *Gramática* sobre la lengua castellana) y de la religión católica. Pero también fue un instrumento usado por los heterodoxos y reformados para dar a conocer sus ideas, y quienes se preocuparon en traducir —y comentar— las Escrituras en las lenguas vernáculas. Esto se debió a que uno de sus principios de fe consistía en que todos los hombres debían tener acceso directo, y en la lengua del corazón, a la Biblia, para que por ellos mismos pudieran corroborar, aceptar o desechar las enseñanzas recibidas al compararlas con el Texto Sagrado. La suma de pensamientos diferentes, expresados en una lengua diferente, originó un periodo de mucha tensión. A finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI se vivió una apasionada lucha religiosa debido a una profunda inquietud espiritual,<sup>88</sup> caracterizada por la polémica sobre imponer una sola fe.

El primer elemento que sobresale en los asuntos religiosos de la época es el esfuerzo por imponer una sola fe,<sup>89</sup> la de la religión católica,<sup>90</sup> lo cual creó la necesidad de acuerdos con la santa sede en Roma, donde se estableció una embajada permanente, la primera en el mundo, y la instauración de la Inquisición, que no vacilaría en utilizar los medios más crueles de intransigencia para someter a los grupos no católicos e investigar los delitos contra la fe católica. Para J. Méchoulán, “Un creyente llama a todos los hombres para que compartan su fe; un ortodoxo recusa a todos los hombres que no comparten su fe” (1981: 30).

Si la España de Valdés tenía la gran tarea social de intentar unificar la nación, en lo religioso no era menor la empresa. Fue una labor larga y azarosa, por lo que muchas voces se dejaron escuchar, intentando que esa unificación o esa convivencia en paz se diera por medio del diálogo. Una de estas voces fue la de Alfonso de Valdés, hermano de nuestro autor. Pero la línea que se siguió fue la de la imposición por la fuerza, la cual abrió grietas que hasta hoy se han ignorado, pero no se han cerrado.

Ya hemos visto que la conversión de judíos y moriscos al catolicismo creó una nueva clase de ciudadanos denominados cristianos nuevos, muchos de los

88 Para quienes deseen profundizar en el tema, recomiendo el trabajo de Melquiades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI* (1976-1977).

89 Se define fe en este contexto como *preferencia religiosa* o *creencia sin hechos fundados o de verdad*, algo puramente subjetivo.

90 En lo sucesivo diferenciaré entre religión católica, Iglesia y cristianismo, pues, hasta ahora, en España se han considerado sinónimos, pero tanto etimológica como históricamente no es así. El mal uso de estos términos por parte de la religión tradicional y de la mayoría de los medios de comunicación, que los usan indiscriminadamente, ha hecho un daño profundo a la verdadera fe cristiana.

cuales siguieron profesando su antigua fe en los círculos más íntimos, mientras que en los lugares públicos no tenían problema en adoptar las nuevas normas que les eran impuestas. Esto trajo una enorme tensión entre cristianos nuevos y cristianos viejos, a raíz de una fe impuesta a la fuerza y de una procedencia étnica no aceptada.

El segundo elemento relevante en el aspecto religioso era la religión católica, tanto en su estructura como en sus contenidos doctrinales. Antes de pensar en lo que era la religión católica en aquel momento, quiero hacer una aclaración sobre un aspecto que, hasta el día de hoy, ha inducido a muchos en la sociedad española y, desde aquí, a gran parte de Hispanoamérica a un error. Tradicionalmente se ha definido la religión católica como la Iglesia, pero según se entiende en las Sagradas Escrituras, esto no es así. El tema es interesante y muy extenso, por lo cual solo haré un breve comentario.

El término *ekklesia* proviene del griego y se usaba desde el siglo V antes de Jesucristo. Robert Banks nos ayuda a entender mejor el término. “Regularmente se refería a la asamblea de ciudadanos de una ciudad que se reunían para decidir los asuntos que afectaban su bienestar”<sup>91</sup> (2011: 43). Los primeros cristianos usaban dicha locución con la idea de “una asamblea de personas de un lugar,<sup>92</sup> libres espiritualmente, que se reunían regularmente convocados por Dios.”<sup>93</sup> De esta manera, diferenciaban su reunión de las sinagogas judías,<sup>94</sup> por un lado, y de los cultos helénicos, por el otro. La confusión comenzó en la traducción de los textos griegos, pues de los tres términos comunes que se usaban en el griego para describir los cultos helénicos, a saber: *sunados*, *thiascos* y *koinon* —los cuales no aparecen en absoluto en los escritos del Nuevo testamento—, los escritores paganos y los padres de la Iglesia usaron el término *thiasoi* para referirse a la Iglesia en el sentido de “una reunión para rendir culto a una divinidad.” Paulatinamente, otros errores se fueron introduciendo, los cuales contribuyeron a una mayor distorsión del significado original del vocablo. Entre otros, se pueden señalar tres. El primer error consistió en el uso equivocado de la alocución *iglesia* para definir o referirse a los cristianos que viven en un lugar particular, si bien el sentido original siempre tuvo un carácter dinámico: eran *ekklesia* mientras estuvieran reunidos.

91 Respalda su definición remitiéndonos a “Tucides, Historias, 1.187, 139; 608; 8.69. Filón, sobre las leyes particulares, 2.44; *todo hombre bueno es libre*, 138 *et al.*”

92 Por lo cual, inicialmente, recibían el nombre del la ciudad o casa donde se reunían, verbigracia: de Éfeso, de Tesalónica, Corinto, etcétera.

93 Hecho que se puede comprobar al examinar el Nuevo Testamento, principalmente las cartas de Pablo.

94 El término sinagoga, usado para referirse a una comunidad judía, nunca se emplea en el Nuevo Testamento para denotar una reunión cristiana.

El segundo error consistió en usar de manera incorrecta, más o menos hacia el siglo III d.C., el término iglesia para definir los lugares donde se reunían los creyentes, aunque en un comienzo nunca se usaran edificios o casas que se construyeran únicamente para las reuniones de cristianos, pues estas se realizaban en domicilios particulares, no importaba si estos hogares eran judíos, romanos o griegos. El tercer error se produjo una vez finalizada la persecución, ya que, en virtud del *Edicto de Tolerancia*, se creó una alianza entre el Imperio y una institución que comenzó a autodenominarse Iglesia, conformada en su mayoría por una mezcla de incrédulos y creyentes procedentes principalmente de Roma. Un error llevó a otro error y así, sucesivamente, se avanzó por la historia del catolicismo hasta llegar a la época que nos ocupa,<sup>95</sup> en la cual encontramos que la Iglesia católica no es ni una caricatura del significado original del término *ekklesia*.

Se puede describir la situación de la religión católica occidental a finales de la Edad Media y principios del siglo XVI con dos palabras: crisis y corrupción.<sup>96</sup> Crisis de autoridad y una corrupción interna escandalosa debido, en gran parte, a las riquezas acumuladas y a la inmensa influencia que ostentaba. Alfred von Martín lo describe de esta manera:

Los colosales ingresos de la Iglesia proporcionan a la curia una riqueza que le permiten convertirse en potencia cultural y el afán de ostentación y de fama levanta edificios principescos. Los papas son los grandes mecenas y un elegante “literato” sube al Solio Pontificio en la persona de Eneas Silvio (Pío II). La curia abandona también “los prejuicios”, solo la virtud personal cuenta y el principio “liberal” triunfa sobre el conservadurismo tradicional [...] Al igual que los tiranos los príncipes de la Iglesia introducen a sus queridas y los papas a las más famosas cortesanas en la sociedad de la corte. La libertad de la tradición se manifiesta, en este punto, a tales extremos; La Iglesia marcha a la cabeza, conforme al compás de los tiempos. Muchos clérigos se dedicaban al cultivo de la literatura pornográfica de la época (1974: 117).

En el Renacimiento, el papa, la jerarquía eclesiástica, las órdenes religiosas y la teología escolástica habían sustituido la Biblia —que inicialmente había sido la base de su consolidación— por el credo, la sucesión apostólica, los concilios, los estados y la teología patrística, quitándole toda su autoridad a

95 No todo fueron errores, naturalmente; también se hicieron cosas muy buenas. Además, dentro del mismo organismo católico, ha habido siempre un remanente de la verdadera *ekklesia*.

96 Los problemas aquí descritos no son únicos de la religión católica, también otras religiones sufren de estos o peores problemas que, muchas veces, con aquello que se conoce como un avivamiento, se logran subsanar, pero que con el tiempo vuelven a aparecer o dan ocasión a otros conflictos, frutos de corazones y estructuras alejadas de Dios.



la Escritura. César Vidal nos facilita una buena radiografía del papado en el Renacimiento:

El renacimiento significó para los papas un conjunto casi incomparable de oportunidades. A buena parte de ellas respondieron de manera positiva. Así, respaldaron a no pocos humanistas, se convirtieron en mecenas incomparables, intentaron aglutinar a los príncipes cristianos en la defensa de Occidente frente a las agresiones islámicas, aprovecharon las oportunidades de ampliar los territorios pontificios e incluso estuvieron a punto como nunca antes de someter a las iglesias de oriente a la sede romana. De manera tristemente reveladora, y a pesar de logros innegables, fracasaron, al mismo tiempo, en tareas de corte nítidamente espiritual. Marcados tristemente por la lujuria, la codicia y la corrupción, aquellos papas no prestaron la suficiente atención a la angustiada necesidad de una forma eclesial, quizá creyendo que la ejecución de Huss había yugulado tal posibilidad que, sin duda, dañaría intereses de distintos estamentos eclesiales. En menos de un siglo, como había anunciado Huss en la misma hoguera, el fenómeno reformador estalló y provocó un drama superior a cualquier otro vivido con anterioridad por el catolicismo (2014: 145).

Al constituirse en el seno de la religión católica, este periodo se caracterizó por: a) un escandaloso desconocimiento de la Biblia; b) la imperiosa necesidad de una reforma moral en sus filas; c) muchos estudios teóricos sobre la Biblia y discusiones sin fin sobre temas de teología escolástica, que poco interesaban o ayudaban al pueblo; y d) la búsqueda de gran número de cargos eclesiásticos debido a las generosas rentas que proporcionaban:

Abundan en esta época el tipo de obispos que, posesionados de sus iglesias, no cuidaban de otra cosa sino de cobrar las rentas a su debido tiempo: el gobierno lo confiaban a un vicario general, con frecuencia asesorado para las funciones episcopales por algún obispo titular o de anillo, como entonces se decía (Martí, 1972: 139).

Muchos de los prelados no vivían en su lugar de responsabilidad y no eran ni siquiera españoles. Veamos dos ejemplos: el primero es el italiano cardenal Jerónimo Doria, quien fue nombrado obispo en la sede de Tarragona, pero gobernó por medio de un vicario general, quien a su vez también vivía en el extranjero. El segundo, Guillermo de Croy, sucesor del Cardenal Cisneros en Toledo, elegido y nombrado en 1518 por Carlos V; Guillermo era un muchacho de apenas 20 años, que no poseía ninguna preparación eclesiástica y que nunca llegó a residir en Toledo, preocupándose solamente de recibir las abundantes rentas del Arzobispado.



Todo esto condujo a la religión católica a un declive en su doctrina y en la conducta del clero, que llegó a sus puntos de expresión más bajos en esta época, en la que se les identificaba con ser avaros, corruptos, llenos de malas costumbres y de abuso en la venta de bulas y cargos. Es considerable la literatura de la época en la que abundan las críticas de predicadores, monjes y escritos religiosos. A manera de ejemplo, veamos un par de textos muy pintorescos, citados por Julio Caro Baroja. El primero es una sección de un sermón de Fray Alonso de Cabrera, en el que se retrata muy bien la situación:

Quedan por último los eclesiásticos, que son peores: avarientos, disolutos, indevotos, holgazanes, regalados y, más adelante, profanos, torpes. Y lo peor es que no se lo habéis de decir, que se volverán contra vos como víboras y basiliscos, sino que tenemos de decir que por ellos sustenta Dios el mundo, y que porros seglares no llueve ni hay que comer (Baroja, 1995: 237).

Y de los *Problemas* de Villalobos da la siguiente cita:

¿Por qué el monje del convento,  
que deste mundo se aleja,  
fabrica en su pensamiento  
peor mundo que el que deja;  
vanagloria, malquerencia,  
bandos y murmuraciones,  
muchos cargos de consciencia,  
muy pocas restituciones? (1995: 239).

Los reyes Católicos<sup>97</sup> eran conscientes de la aberrante situación:

Primeramente que la Iglesia nunca estuvo en tal perdición ni tan mal regida y gobernada como ahora esta, e que todas las rentas eclesiásticas que avían de servir a los pobres y obras pías, las gastan los clérigos en cosas profanas. Ítem que al fin sobredicho se fazen todas cosas con simonías y por intereses y que el servicio de Dios y la honestat de la Iglesia se pierden del todo, de manera que no hay memoria de temor de Dios ni de virtud ni de obras algunas de aquella (Azcona, 1960: 163-164).

La gota que colmó el vaso y propició que se comenzara a gestar la Reforma fue la venta de indulgencias que, aunque se venía practicando desde siglos anteriores, adquirió tintes escandalosos al quererse usar el producto de la venta de indulgencias para la construcción de la Basílica de San Pedro. Como bien

---

97 Carta de los Reyes a sus embajadores en Roma, 15 de diciembre de 1488, extraída de Tarsicio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos* (1960).

es conocido, el estallido de la Reforma se produjo cuando Martín Lutero, por entonces profesor universitario, planteó una serie de tesis, sobre la venta de indulgencias, para ser discutida en el seno de la universidad. La venta de estas reveló, en su máxima expresión, la avaricia y descomposición de la religión romana —como bien demostró, entre otros, el autor del *Lazarillo de Tormes*—,<sup>98</sup> cosa que quería reformar el alemán con sus noventa y cinco tesis. Para Erasmo, la gran equivocación de Lutero no estuvo en sus planteamientos, sino en haber cometido, como alguien explicó, dos errores fundamentales: “atacar la tiara de los papas y el estómago de los monjes.” Era evidente que la reforma y la restauración tenían que venir de una fuente más vital que la misma religión católica que, aunque poderosa, se estaba hundiendo desde su interior. La teología y la piedad necesitaban regresar a sus orígenes: las Sagradas Escrituras. Uno de los que entendió esta delicada situación fue el Cardenal Cisneros, quien se puso manos a la obra, por medio de sus dos proyectos más ambiciosos, para solucionar tan difícil problema: la Biblia políglota—Escritura para todos<sup>99</sup>— y la Universidad de Alcalá —capacitación para todos—. Pero la crítica situación fue la plataforma para la reforma protestante.<sup>100</sup>

Un viejo proverbio uzbeko reza, “el pez empieza a pudrirse por la cabeza”<sup>101</sup> y representa la situación del papado durante la vida de Juan de Valdés. Una breve relación de los papas que habitaron la Santa Sede durante la vida de nuestro autor nos permite corroborarlo.

El primero, en el espacio de tiempo que nos ocupa, es Alejandro VI, quien fue papa por 11 años —desde el 11 de agosto de 1492, a la edad de 61 años, hasta su muerte, el 18 de agosto de 1503, cuando tenía 72 años—. Su verdadero nombre era Rodrigo de Borja y Borja (Borgia en italiano). Nació el 1 de enero de 1431 en Xativa, España. Fue el pontífice número 214 y uno de los más

98 En el tratado quinto, el *Lazarillo* narra sus andares con el quinto amo que tuvo, un vendedor de bulas “el más desenvuelto y desvergonzado y el mayor echador de ellas que jamás yo vi ni ver espero ni pienso nadie vio, porque tenía y buscaba modos y maneras y muy sutiles invenciones [...] Cuando por bien no le tomaban las bulas, buscaba cómo por mal se las tomasen, y para aquello hacía molestias al pueblo, y otras veces con mañosos artificios [...] mas con ver después la risa y burla que mi amo y el alguacil llevaban y hacían del negocio, conocí cómo había sido industriado por el industrioso e inventivo de mi amo. Y, aunque mochacho, cayome mucho en gracia y dije entre mi: ‘¡Cuántas de éstas deben de hacer estos burladores entre la inocente gente!’” (Anónimo, 2011: 68, 69, 75).

99 La aparición de la imprenta a mediados del siglo XV le dio el impulso definitivo, pues hizo posible que llegara a manos de todos los que sabían leer.

100 ¿Por qué triunfó una y fracasó la otra? Hubo muchas razones, considero que una de ellas es que la muy buena propuesta del Cardenal Cisneros buscaba una reforma externa y, la protestante, una reforma interna, del corazón, que debería presidir a lo externo. Las dos son necesarias y se complementan, pero una reforma externa sin el componente interno es un fracaso, porque es desde el del corazón que sale lo que corrompe lo de afuera.

101 “*Balik Boshidan Sasiydi.*”

corruptos e inmorales. Llegó a ser uno de los cardenales más acaudalados, por lo que hizo uso de sus recursos para posicionar a su familia. Aprovechó el año 1500, declarado año de jubileo o año santo, para reunir cuantiosas sumas procedentes de la venta de indulgencias. Tal vez lo único positivo fue su habilidad política, usada de mala manera, y el haber sido un generoso mecenas artístico. A él se debe la división de América entre España y Portugal, la salida de Italia del Rey de Francia, la ejecución de Savonarola y la confirmación de la bula de Sixto IV sobre la inmaculada concepción de María.

Le sigue Pío III. Elegido a la edad de 61 años un 22 de septiembre de 1503, estuvo pocos días en la silla de San Pedro, pues murió el 18 de octubre de ese mismo año. Italiano nacido en Siena en 1439, su verdadero nombre era Francesco Todeschini, sobrino de Pío II. Su salud era muy delicada y solo se le eligió para intentar neutralizar las ambiciones de la familia Borgia.

En tercer lugar encontramos a Julio II (1 de noviembre de 1503 - 21 de febrero de 1513), quien llegó a la silla de San Pedro con 60 años y gobernó la religión católica por 10 años. Guiliano della Rovere era su nombre, había nacido en 1443 y fue apodado *Il terribile*. Sobrino del papa Sixto IV, consiguió ser elegido papa mediante sobornos y promesas. Mecenas de considerable importancia, protegió a Miguel Ángel, Bramante y Rafael. En 1506 colocó la primera piedra de la nueva Basílica de San Pedro. Brilló por su carencia de compasión y moralidad, fue un hábil diplomático y un pésimo militar (de esto se aprovechó Erasmo para burlarse de él). Debido a que la construcción de la basílica le demandaba cuantiosos gastos, amplió la venta de indulgencias, lo que influyó considerablemente en el inicio de la Reforma protestante. En 1511 formó la Santa Liga, unión de España y Venecia, con la finalidad de defender el papado y expulsar a los franceses de Italia.

El siguiente fue León X. Comenzó su papado muy joven, con 25 años, el 11 de marzo de 1513, y lo hizo hasta su muerte, el 1 de diciembre de 1521; gobernó 8 años. Su verdadero nombre era Giovanni de Medici, nacido en Florencia en 1475. Poco se preocupó por lo espiritual y mucho por lo político. También fue un gran mecenas e, igual que los anteriores papas, no había dinero que le alcanzara, por lo cual renovó la indulgencia ofrecida por Julio II. Lutero criticó con sus tesis la acción papal, por lo que fue primero condenado por el papa (bula *Exsurge Domine* del 15 de junio de 1520) y después excomulgado (bula *Decet Romanum pontificem* de 3 de enero de 1521). En ese año declaró “defensor de la fe” a Enrique VIII de Inglaterra. César Vidal resume su papado de la siguiente manera:

Pese a todo, poco puede dudarse de que el pontificado de León X fue desastroso. Cuando tuvo lugar su muerte, ocasionada por la malaria, el tesoro papal estaba en práctica bancarota, Italia era presa de convulsiones políticas y el norte de

Europa comenzaba a verse sujeto a los espasmos de una Reforma, en buena medida provocada por la torpeza y la codicia del pontífice (2014: 153).

Después de León X, le correspondió el turno a Adriano VI. Tenía 63 años cuando fue elegido papa, el 9 de enero de 1522, y terminó su reinado con su muerte a los 64 años, el 14 de septiembre de 1523. Gobernó la Santa Sede poco más de año y medio. Nació en Utrecht, Holanda, en 1459. Desde 1507, por nombramiento del emperador Maximiliano I, fue preceptor del futuro Carlos I de España y V de Alemania. Vino a España en 1515 para asegurar la sucesión del monarca y, desde entonces, compartió la regencia junto al Cardenal Cisneros. Fue inquisidor de Aragón y Navarra y, luego, de Castilla y León. La influencia del nuevo monarca fue determinante para que le nombraran “sucesor del apóstol Pedro.” Inició tres proyectos que fracasaron estrepitosamente: una cruzada contra los turcos, la reforma moral de la religión católica y la creación de algunas sanciones contra Lutero.

El siguiente en la lista fue Clemente VII, quien comenzó su papado a la edad de 44 años, el 19 de noviembre de 1523, y finalizó con su muerte el 25 de septiembre de 1534; el tiempo de su gobierno en el solio pontificio fue de 11 años. Su verdadero nombre fue Julio de Medici, primo de León X, nacido en Florencia el 26 de Mayo de 1479. Hombre ambicioso que, siendo arzobispo de Florencia, elaboró una política antiespañola y pro francesa que derivó en el saqueo de Roma, llevado a cabo por las tropas de Carlos V en 1527,<sup>102</sup> tras lo que se vio obligado a reconciliarse con Carlos y coronarle emperador en Bolonia, en 1530. Dio los primeros pasos que provocaron el cisma de Enrique VIII de Inglaterra y no pudo elevar el nivel moral dentro de la religión católica. Tal vez lo más positivo que se puede reseñar a su favor fue el mecenazgo de artistas como Rafael y Miguel Ángel. Juan de Valdés, quien en ese momento huía de la Inquisición, 1531, se encontraba en Roma y, gracias a la mediación de su hermano Alfonso, influente secretario del rey, llegó a ser parte de la corte, desempeñando el cargo oficial de camarero papal y secretario imperial. Estuvo en la ciudad solo un año, pues en 1532 emigró a Mantua, donde se encontraba el cardenal Ercole Gonzaga,<sup>103</sup> hijo de Federico II Gonzaga<sup>104</sup> y hermano de Julia Gonzaga, de quien posteriormente sería confidente y consejero. Ella jugaría un papel muy importante en la vida

102 Alfonso de Valdés (1969), hermano de nuestro escritor, en su *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma o Diálogo de Lactancio y un Arcediano*, defiende la política del emperador Carlos V y presenta el saqueo como voluntad de Dios, exime de culpa al emperador, señala la corrupción de la jerarquía eclesiástica y acusa al papa de desempeñar mal su oficio.

103 Había sido elevado de rango, de obispo a cardenal, por el papa Clemente VII en 1527 y tenía más o menos la misma edad de Juan.

104 Quien ostentaba el título de duque de Mantua del emperador Carlos V, en el año 1530.

de nuestro autor, al ser una de sus más adelantadas discípulas<sup>105</sup> y a quien dedicó alguna de sus obras.

El último en ocupar el trono papal, en vida de Valdés, fue Pablo III. Inició su papado a la edad de 66 años, el 3 de octubre de 1534, y finalizó, con su muerte, el 10 de noviembre de 1549, cuando contaba con 81 años de edad; en total, gobernó por 15 años la Santa Sede. Alejandro Farnesio era su nombre. Italiano nacido en Canino en 1468; no podía haber mejor ejemplo para cerrar este ciclo de desastrosos líderes religiosos. Algunos creen que tuvo una brillante carrera eclesial debido, aunque sea en parte, a que su hermana era la amante del papa Alejandro VI, el ya mencionado Rodrigo Borgia, quien gobernaba al nacer Juan de Valdés. Fiel a la corriente de su época, tuvo tres hijos y una hija; fue un desvergonzado nepotista, llegando a nombrar a sus nietos, de tan solo 14 y 16 años, como cardenales. Favoreció a los jesuitas, restauró la Inquisición, creó el Santo Oficio y puso en marcha la elaboración del primer *Índice* de libros prohibidos por la religión católica. Inició, no sin algunos contratiempos, el Concilio de Trento en 1545, y su bula contra Enrique VIII significó la ruptura total con Inglaterra. A su favor tiene el hecho de escribir la bula *Sublimis Deus*, 1537, en la que prohibió la esclavización de los indígenas.

En esa época se apreciaba una fuerte diferenciación entre eclesiásticos de bajas y altas jerarquías en la Península. En lo más alto del estamento eclesiástico se encontraban los prelados, obispos y arzobispos (46 obispados y ocho arzobispados, distribuidos por toda la geografía hispana). El denominado bajo clero estaba compuesto básicamente por los párrocos, beneficiados y capellanes. Sumados a estos, se encontraba el clero regular, compuesto por las distintas órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, Compañía de Jesús, etcétera.). Proliferó el ingreso de las mujeres en el clero. Esto se debía a que, aparte de las connotaciones vocacionales, representaba muchas veces un atenuante para las familias de las que procedían ellas, si bien se sacrificaba la vida de estas jóvenes, niñas incluso, para intentar ahorrar gastos y eliminarlas de las posibles futuras heredades, pues al entrar al convento renunciaban a sus derechos hereditarios. Además del aspecto económico, era un gran alivio para las familias saber que el honor de sus hijas (que residía más en su virginidad que en sus acciones) estaba preservado detrás de los muros de conventos y monasterios.

Los conventos eran pequeñas ciudades que contaban con parroquia, claustro para pasear y huerto, además de cocina, panadería, hospedería, biblioteca y aulas. Los frailes novicios eran dirigidos por un prior designado por un padre

---

<sup>105</sup> Menéndez Pelayo se refiere a esta relación: “entonces tuvo la desgracia de encontrarse con nuestro paisano, que fue para ella a modo de un director espiritual, cuyos consejos seguía ciegamente” (2003: 497).

provincial. La vida giraba en torno a los rezos y misas diarias, a la que asistían los devotos de la Virgen o el Cristo titular del convento. A los sermones solemnes de los viernes de cuaresma y las otras grandes celebraciones anuales acudían predicadores famosos de la Orden. Algunos frailes y algunos conventos llevaban una intensa vida social de servicio y educación a la sociedad, así como también eran directores espirituales de viudas y personas ricas.

Curas, frailes y monjas eran un importante porcentaje de la población. Al principio, dos grandes órdenes se repartían la acción misional: los dominicos predicaban el dogma y, los franciscanos, la moral. Más adelante surgieron nuevas órdenes: los agustinos, carmelitas, trinitarios y los mercedarios, que compitieron entre ellos para atraer a los fieles. Estas órdenes vivían de las limosnas recaudadas entre sus fieles, de ahí su calificativo de mendicantes. Sus miembros hacían, al ingresar, tres votos: de pobreza, de castidad y de obediencia. Tristemente, muchas de estas órdenes y conventos degeneraron en un deseo desmedido de acaparar propiedades y se enriquecieron con las donaciones y herencias de los feligreses ricos, a los que prometían misas y oraciones por la salvación de sus almas.

La familia Valdés tuvo dos hijos que se involucraron en la religión católica: Diego, canónigo de Cartagena, y Margarita, monja concepcionista, a quien el papa autorizó, por razones de salud, a vivir fuera de la clausura, así como a recibir las herencias de sus hermanos Alfonso y Juan. Sobre este último, nuestro autor, algunos piensan que se ordenó como sacerdote, pues en la portada del *DDC* se utiliza el cauto apelativo *compuesto por un religioso*, una cuestión de la que hablaré más adelante.

La situación descrita condujo casi que, irremediablemente —porque no se podía caer más hondo—, a que se dieran los primeros intentos de buscar una renovación tanto en la estructura como en el corazón de los hombres que ocupaban los cargos de responsabilidad dentro de la organización eclesiástica, tema del cual me ocuparé ahora.

Los primeros vislumbres de reforma en España comenzaron con el Cardenal Cisneros<sup>106</sup> (1436–1517), austero y humilde franciscano desde 1484, quien atacó duramente la relajación de costumbres de las órdenes religiosas, enfatizó la necesidad de prestar una mayor atención a cuestiones espirituales como la oración, la meditación y el estudio de las Escrituras.

La reforma que necesitaba la religión católica era tanto de los individuos que la conformaban como del sistema que los aglutinaba. En diferentes lugares

---

106 Nacido en Torrelaguna, fue confesor de Isabel la Católica (1492); Arzobispo de Toledo (1495); dos veces regente del Reino (1506–1507 y 1516–1517); Cardenal de España (1507); Inquisidor general (1507); Caudillo de Orán (1508–1509); y consejero en la anexión de Navarra (1512–1513).

de Europa se presentaron varios intentos; algunos hombres —desde sus puestos de liderazgo, de arriba hacia abajo, y otros desde sus púlpitos, de abajo hacia arriba— pretendieron lo que se convirtió en un eslogan, una *Reformatio in capite et in membris*, pero no se produjo la ansiada innovación. Surgieron reformas limitadas allí donde hubo hombres dispuestos a emprender tamaña empresa. Uno de ellos fue el Cardenal Cisneros, quien intentó reformar tanto las cosas externas —el sistema—, como a los individuos —miembros de la religión católica—, suscitando convicciones y actitudes personales profundas y definitivas. Por ello, y para ello, emprendió varias reformas, a saber: la de su enorme archidiócesis<sup>107</sup> (Toledo), comenzando por convocar el Sínodo de Alcalá, en 1497; también inició algunas órdenes religiosas en Castilla, Galicia y Aragón, aunque no de una manera directa, sino delegando en otros dicha tarea; por último, intentó una reforma en la cultura.<sup>108</sup>

Sobre esto último, el Cardenal emprendió una gran labor educativa con el fin de mejorar el nivel cultural del clero; al llevar a cabo este propósito, consiguió lo que fue su gran proyecto, su gran joya, la Universidad de Alcalá, la cual se convirtió en el centro europeo más importante de estudios bíblicos, y en donde, al tiempo que comenzaba a ser un centro educativo para la reforma del clero, humanistas formados en Italia prepararon la edición de la Biblia con textos hebreos, griegos y caldeos (siriacos), además de latinos. Esta se llamó *Biblia políglota complutense*.<sup>109</sup> Felipe Calvo, en *Crónica de una refundación, Laudatoria del Cardenal Cisneros*, relata los inicios de aquel precioso proyecto:

Después de varios años meditando su plan universitario encargó a Pedro Gumiel el proyecto de un edificio principal. Se abrieron las zanjas de los cimientos en 1498, y Gonzalo Zegrí, un morisco converso, en 1500, puso la primera piedra de lo que habría de ser el Colegio de San Idelfonso, así nombrado en honor del santo patrón de la catedral de Toledo. Debajo de la primera piedra puso Zegrí un frailecito en bronce, entrañado con el pergamino de la fundación y unas monedas de oro y plata [...] Ocho años más tarde (1508) en el día de San Lucas, abrió sus puertas el colegio a un pequeño grupo de profesores procedentes de Salamanca.

107 Se extendía por buena parte de la España central. Era tan poderosa que se puede decir era una especie de estado dentro del estado, pues poseía numerosos señoríos. Siguiendo a José Ignacio Tellechea, “Los títulos y derechos vasalláticos y hasta militares del arzobispo, con amplia potestad jurisdiccional para otorgar fueros y ordenanzas, ejercer la justicia, nombrar oficiales civiles, iban acompañados por inmensas rentas, resultando complejísima la administración de tanta función jurisdiccional y fiscal” (1995: 48).

108 Para un estudio más profundo sobre estas reformas, ver, entre otros, *La hora de Cisneros*, de Joseph Pérez (1995).

109 De *Complutum*, el nombre romano de Alcalá de Henares.



El colegio iba a constar de treinta y tres colegiales profesores (en memoria de los años de Cristo) y de doce clérigos (en memoria de los apóstoles). Leyese allí Teología, Filosofía, Medicina y Retórica; amén de las lenguas hebrea y griega, pero no Jus Vicile que vetó el fraile por el sufrimiento que tuvo con los legisperitos en su brega por la reforma franciscana, y leyeron como primeros profesores, el memorión Gonzalo Gil, el franciscano Clemente Ramírez, huraño y de poca parola; el doctor Pedro Ciruelo, aragonés de verdades agrias; el doctor Miguel Pardo, iniciado en París en costumbres liberales; Antonio de Cartagena, quien asistió a los hijos de Francisco I cuando rehenes; Demetrio Ducas, un cretense, para el griego; Pablo Coronel, un judío converso, para el Hebreo; Alonso de Herrera para la Retórica; Pedro de Lerma para la Ética de Aristóteles [...] (1990: 40-41).

Laura Fernando García en su artículo “Nuevos tiempos para lo clásico: la recepción de la tradición cultural de la antigüedad en la Universidad Complutense cisneriana,” deja entrever los propósitos para los cuales fue creada:

Así, el cometido de la Universidad sería formar para reformar y reformar para renovar, esto es, acometer la preparación de un clero carente de los mimbres culturales y morales mínimos y darle la formación teológica necesaria para el digno desempeño su labor pastoral y evangélica. Esta medida debería procurar estabilidad a aquella compleja *Universitas cristiana*, que en menos de veinte años habría de ver como las alarmas saltaban con la beligerancia espiritual del monje agustino Martín Lutero, quien en 1517, al colgar sus 95 tesis en Wittemberg, rompía para siempre con ese difícil *statu quo* habido entre la conciencia del problema y la pasividad en su corrección. Curiosamente, en ese mismo año murió Cisneros, sin tiempo de contemplar la viabilidad y la orientación que su proyecto tomaría en el nuevo escenario (2008: 4-5).

Como respuesta a la reforma que proponía el Cardenal Cisneros, comenzaron a formarse y a emerger nuevas formas de expresión espiritual, tanto dentro de la institución católica como fuera de esta; a estos últimos movimientos espirituales se les conoció como los heterodoxos españoles, a quienes Menéndez Pelayo<sup>110</sup> dedica un estudio detallado desde su punto de vista católico. Los voy a reseñar, teniendo en cuenta su lugar de procedencia, para lo cual los dividiré en dos grupos: el primero, alumbrados, dexados, etcétera, que eran procedentes de los heterodoxos, fuera de la religión católica. El segundo, conformado por los que provenían de entre los ortodoxos, místicos, y que seguían en el seno de la religión católica.

<sup>110</sup> Ver el capítulo IV, “Protestantes españoles del siglo XVI,” ubicado en el libro IV de *Historia de los heterodoxos españoles* (Menéndez, 2003).



De acuerdo con lo anterior, tenemos, en primer lugar, algunos movimientos espirituales, dentro de los heterodoxos, nacidos en España. Al contacto con las Escrituras, emergieron nuevas expresiones espirituales que se fueron concretando en movimientos; algunos nacieron en el interior de la Universidad de Alcalá, pero muchos florecieron principalmente en pequeños grupos que se reunían en casas para estudiar la Biblia,<sup>111</sup> en diferentes ciudades de la Península, con el fin de darle una interpretación personal. En el ámbito oficial, lo que más distanciaba a católicos y protestantes eran dos principios que los primeros no podían aceptar: la libertad cristiana y la limitación radical del poder eclesiástico, que desarrolló principalmente Andrés Melquíades en su artículo “Alumbrados, erasmistas, «luteranos» y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más «íntimista».” Allí comenta:

El común denominador de la espiritualidad entre alumbrados, erasmistas, recogidos y luteranos se cifra en la interioridad y en algunos modos de expresarla. Ello suscitó confusión, sospechas y oposición, a veces fundada, por razones teológicas, antropológicas, metafísicas, pastorales y lingüísticas, las cuales perviven en el siglo xvii, como se puede ver en el informe de Juan de Santo Tomás sobre Vida del espíritu (1628) de Antonio de Rojas y en otros procesos finiseculares (1984: 408).

El grupo de *Los alumbrados*<sup>112</sup> fue uno de los primeros. Una definición de este movimiento la presenta José Constantino Nieto, en su artículo “El carácter no místico de los alumbrados de Toledo, 1509(¿)-1524”:

Históricamente se dio este nombre a un grupo de disidentes religiosos del siglo xvi cuya procedencia y actividades se localizan en Castilla la Nueva, con especial concentración en las provincias de Toledo y Guadalajara. Muchos de ellos eran judeoconvertos, y varios gozaron de la simpatía y protección de algunas de las más nobles casas castellanas [...] Los alumbrados eran cristianos sinceros, profundamente comprometidos con la fe cristiana, a la cual procuraron purificar e interpretar de acuerdo con los conceptos básicos cristianos del Nuevo Testamento que ellos defendían [...] La doctrina básica de los alumbrados es que Dios, por la Sagrada Escritura y sin necesidad de ninguna otra autoridad o autoridades, revela en el corazón y la mente del creyente la correcta interpretación de la Escritura y lo defiende del error doctrinal en ella (1984: 411).

111 Recomiendo el artículo de M. Coronel (2000), “La Biblia, base de la pedagogía y de la retórica en las reformas.”

112 Véase, para un estudio más profundo, a Antonio Márquez, *Los Alumbrados, orígenes y filosofía (1525–1559)* (1980).

*Los alumbrados* fue un grupo constituido por personas que buscaban una estrecha comunión con Dios, que se sentían iluminadas para desarrollar una íntima relación con la divinidad. Estaban en contra de toda forma de religión externa y vacía, por lo que buscaban la reforma de las costumbres. La religión oficial no podía satisfacer las aspiraciones individuales de justicia, paz y realización personal tanto de moriscos, como de conversos y cristianos viejos, por lo cual muchos de sus miembros encontraron la respuesta a sus inquietudes espirituales en este movimiento, que no reparaba en su trasfondo étnico.

Relación muy estrecha con este grupo mantuvo Juan de Valdés durante su estancia en Escalona;<sup>113</sup> bajo la tutela de Pedro Ruiz de Alcaraz, quien ejercía como consejero espiritual, e Isabel de la Cruz, conoció de primera mano todo lo relacionado a este movimiento de renovación religiosa. Los alumbrados, a su vez, se subdividieron en varios grupos.<sup>114</sup> Destacaban, principalmente, los *dexados* (o abandonados) y los *recogidos*.

La doctrina de los *recogidos* afirmaba que había un método para alcanzar el estado de unión con Dios, que era posible lograr una unión sustancial entre el alma y Dios, lo cual abrió el camino para los místicos. Su principal representante fue Francisco de Osuna, quien escribió el primer libro místico español, intitulado *Tercer abecedario espiritual*, el cual influyó poderosamente en Santa Teresa. Se les llamó *los recogidos* porque su método de meditación era la concentración de los sentidos hasta alcanzar, en último término, la iluminación y la unión con Dios.

De los *dexados* sobresale el hecho de que fue un movimiento espiritual anterior a la reforma luterana; ellos sembraron las primeras semillas de una teología diferente en el joven conquense. Si los *recogidos* entendían que su relación con Dios era posible por medio de una concentración en el ser interior, para ir pasando etapas hasta fundirse en uno con Dios, para los *dexados* no había en el hombre nada que pudiera merecerle o acercarle al Supremo, por lo que debía abandonarse al amor inmerecido del Creador. Todas sus acciones eran la respuesta a ese amor y a la iluminación del Espíritu Santo, que por pura gracia visitaba al hombre y lo guiaba en la comprensión de las Escrituras y en una vida que agradaba a Dios. Esta forma de interpretar las Escrituras y experimentar la práctica cristiana fue un concepto nuevo y el punto clave sobre

113 Como bien señala José Constantino Nieto (1997), Castilla era el ombligo del Imperio y, Escalona, el punto georreligioso.

114 Esta subdivisión propia de todos los movimientos que surgieron en aquel entonces y que se extendió a casi todas las áreas de la vida nacional, principalmente la política, posiblemente se debe a lo que Nieto llama *conciencia autónoma* y que, según él, es fruto de la tradición popular, la cual se une “a la culta en Juan de Valdés y su *Diálogo de doctrina christiana*. Y porqué no decir que en el Quijote la tradición popular y la culta se hacen inseparables y autónomas con Sancho y D. Quijote” (1997: 94).

el que giraron muchos de los movimientos de reforma, no solo en España sino en toda Europa.

En segundo lugar, un grupo numeroso se constituyó por los llamados *místicos*, y se consolidó, principalmente, dentro de la religión católica. Los místicos concebían la comunión con Dios en términos de una unión sustancial del alma con él y el rechazo del cuerpo o carne como medio indispensable para alcanzar la purificación y espiritualización. Se trataba de un método para intentar procurarse el favor de Dios y para el desarrollo del ascetismo ortodoxo que se venía practicando hasta ese momento. Según ellos, el sendero para poder elevarse a Dios consistía en pasar por la purificación, la purgación, la iluminación para, finalmente, entrar o conseguir la unión con el Altísimo. Algunos creen que esta fue una doctrina y una forma de vida que se desarrolló desde Clemente de Alejandría (Sainz, 1980-1985: 22), otros piensan que extrajeron su espiritualidad de los escritos islámicos místicos (Nieto, 1979: 153) y, citan como ejemplo, a Osuna, San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

Al mismo tiempo que los movimientos espirituales nativos maduraban en sus procesos teológicos y crecía tanto el debate entre partidarios y oponentes como la persecución por parte de la religión oficial, llegaron a la Península algunas corrientes espirituales que se habían originado en el resto de Europa, gracias a la misma fórmula: el contacto con las Escrituras. Dentro de esas líneas de pensamiento señalo aquellas que encontraron gran repercusión entre los españoles.

La primera corriente espiritual a reseñar es el *erasmismo*.<sup>115</sup> A Erasmo podríamos llamarlo el padre del humanismo cristiano. El holandés tuvo gran impacto en muchos de los medios, no solo eclesiásticos, sino de toda la sociedad.<sup>116</sup> Tan grande fue su influencia, que es imposible en este trabajo hacer una presentación de toda su dimensión. Nos ayudarán a entender tal magnitud los comentarios de dos eruditos en el tema. El primero de ellos, José Luis Abellán, afirma: “Erasmo fue holandés, pero el erasmismo es español” (1984: 33), y fundamenta esta afirmación en tres ideas que desarrolla en su libro: 1) el erasmismo arraigó en España como en ningún otro país europeo; 2) encontró

<sup>115</sup> Mucho se ha escrito sobre la influencia de Erasmo en España. Algunas obras que tratan del tema son: J.L. Abellán, *El erasmismo español* (1982); Longhurst, J., *Erasmus and the Spanish Inquisition: the Case of Juan de Valdés* (1950); pero sobre todo y, principalmente, Marcel Bataillon, con sus obras *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (1966; con adiciones, 1996); y *Erasmo y el erasmismo*, con nota previa de Francisco Rico y traducción de Carlos Pujol (2000), un extenso trabajo de más de novecientas páginas.

<sup>116</sup> Aunque Manuel de León de la Vega, en *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, no está de acuerdo con la monopolización del erasmismo como corriente espiritual en la España del siglo XVI y cree que “el erasmismo español habría que entenderlo, según esto, y a lo sumo, antes, como una “encuadernación” de ideas comunes que fluían internamente de la sociedad española del siglo XVI, que como una revelación, procedente del exterior y de lo alto, de ideas nuevas y revolucionarias” (2011: 129).

en ella las condiciones culturales y sociales necesarias para su adaptación; 3) sufrió aquí la transformación y reelaboración imprescindible para convertirlo en un movimiento autóctono.

La segunda afirmación es de Marcel Bataillon y se puede considerar, a primera vista, aparentemente atrevida: “Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado *El Quijote*,”<sup>117</sup> y se explica:

Con esto queda dicho que el erasmismo fue un profundo movimiento cultural, cuyas consecuencias llegan muy lejos. Fue a la vez iluminación y progreso de las luces. Removió a España lo que ella tiene de más íntimo y universal. Enriqueció su patrimonio de manera imperecedera (Bataillon, 1996: 805).

El *erasmismo* fue fundamentalmente de carácter religioso, cuyo fin era la renovación de una espiritualidad que había caído muy bajo a finales del siglo xv, y se hallaba por los suelos en los inicios del xvi. Marcel Bataillon lo define como “un movimiento positivo de renovación espiritual, un esfuerzo de cultura intelectual dominado por un ideal de piedad” (1996: 339). Posteriormente, ese movimiento pasó a envolver otras esferas de la sociedad española: la cultural, la político y hasta la filosófica.

El mismo Carlos V estaba rodeado por un círculo de erasmistas, y entre ellos figuraban Alfonso y Juan. Las tesis de Erasmo enfatizaban, en primer lugar, en el retorno a la integridad y sencillez del Evangelio —reaccionando de esta manera contra la inmoralidad y paganización de la cristiandad—. En segundo lugar, hacían hincapié en un rechazo a los ritos meramente externos, para regresar a las fuentes primitivas del cristianismo y, sobre todo, a un cristianismo interior. En tercer lugar, se subrayaba la preeminencia de una espiritualidad interior y de la oración mental sobre la vocal. Finalmente, en cuarto lugar, pero no por ello menos importante, las tesis del holandés insistían en la necesidad de la lectura de la Biblia en romance, en la lengua del pueblo, para que pudiera ser leída y estudiada por todos y no solamente por un grupo de privilegiados. Al ser propuestas que no distinguían entre grupos étnicos, fueron muy bien recibidas en muchos círculos y tuvieron una enorme influencia, como veremos en el capítulo tres, que trata sobre Juan de Valdés.

Es importante resaltar que las nuevas propuestas sobre fundamentos, métodos e interpretación de las Escrituras, expuestas por los humanistas y, principalmente, por Erasmo, trajeron nueva luz y reemplazaron la ya caduca metodología escolástica. Gran aporte al trabajo de los reformistas fue su versión latina del *Nouum instrumentum* (1516) o *Nouum Testamentum* (1519),

117 José Antonio Abellán dedica el epílogo de su libro *El Erasmismo español* al tema, bajo el título “La herencia del erasmismo en la cultura española: el Quijote” (1982: 266–281). Un maravilloso final para un buen libro.

y la traducción al castellano de su obra *El manual del caballero cristiano* o *Enchiridión*, en 1526.

Otro grupo de procedencia foránea que llegó a la Península fue el *luteranismo* (Martín, 1983), creencia religiosa sostenida por los grupos protestantes más antiguos y numerosos de Europa. Fue fundada por el reformador de Wittemberg, Martín Lutero. El término *luteranismo* fue acuñado por sus opositores durante la disputa de Leipzig en 1519 y después recibió prevalencia universal.<sup>118</sup> No ha sido fácil establecer la fecha en que el movimiento ingresó en España y todavía no se ha dado una respuesta satisfactoria a la pregunta de quiénes fueron los primeros españoles que conocieron a Lutero y sus escritos. Para Andrés Martín, “es fácil que fueran los que acompañaron a Carlos V a la dieta de Worms (1520–1521). Ellos escucharon personalmente al heresiarca y manejaron, sin duda, sus escritos con mayor o menor curiosidad” (1975: 10). Y describe, algunas líneas después, cómo llegó a tierras castellanas:

Incluso fue traducida al castellano, a fines de 1520 o principios de 1521, una obra de Lutero. España ardía en la guerra civil de las Comunidades. El 12 de Abril de 1521, once días antes de la batalla de Villalar, el Cardenal Adriano, regente del Reino, el Almirante de Castilla y varios nobles y prelados tomaron la primera postura oficial española frente al famoso agustino alemán en carta al Emperador. Aquel, dicen “no contento... de haber pervertido y engañado a Alemania, procura... pervertir y contaminar estos sus reinos de España, y para ello con intención y ayuda de algunos de estas partes, ha tenido forma de hacer traducir y poner en lengua castellana sus herejías... enviarlas a sembrar y publicar en esta católica nación” (1975: 11).

Los escritos luteranos tienen muchas enseñanzas afines con los católicos. Doctrinariamente hablando, el luteranismo oficial forma parte de lo que se conoce como protestantismo ortodoxo, ya que concuerda con las religiones católica y griega al reconocer la autoridad de las Sagradas Escrituras y de los tres credos más antiguos (el de los Apóstoles, el de Nicea y el de Atanasio). Pero se diferencia de ellas en los siguientes preceptos: creen que la única regla de fe y conducta son las Escrituras. Para ellos, estas son diferentes en cuanto al número de libros del canon.<sup>119</sup> Consideran que los símbolos y otros textos que no se hallan contenidos en la Escritura no tienen autoridad decisiva. Una gran discrepancia se encuentra en el postulado principal del credo luterano,<sup>120</sup> el cual

118 Lutero prefería el nombre de *evangélica* y, actualmente, se conoce como *Iglesia Evangélica Luterana*. En Alemania, donde los reformadores y los luteranos se unieron desde 1817, se ha abandonado el título de *luterana* y se le denomina *Evangélica* o *Evangélica Unida*.

119 Las biblias usadas comúnmente entre los luteranos son generalmente iguales a las utilizadas por otras denominaciones protestantes.

120 Llamado por Lutero el artículo de la “Iglesia que permanece en pie y de la que cae.”

hace referencia al hombre pecador: afirma que el pecado original consiste en la depravación total y positiva de la naturaleza humana, que convierte todo acto de los no justificados, incluso los actos civilmente rectos, en algo pecaminoso y desagradable a Dios. Pero si el postulado anterior era difícil de ser aceptado por los otros movimientos afines, lo era y es también el de la justificación del hombre.<sup>121</sup> Tema menos espinoso era el de la consubstanciación.<sup>122</sup> Y, finalmente, la omnipresencia del Cuerpo de Cristo.

Un tercer movimiento ampliamente conocido, y que, como los anteriores, ha llegado hasta nuestros días, es el *calvinismo*. El conjunto de creencias conocidas actualmente con este nombre surgió bajo la influencia de Juan Calvino<sup>123</sup> (1509-1564), y el fundamento de su sistema teológico descansa sobre la soberanía de Dios. Calvino coincidía con Lutero en dos puntos que se consideraban básicos: la justificación solo por la fe y la Biblia es la única regla de fe y conducta; pero difería con el monje alemán en otros puntos como el de la doctrina de la predestinación, que fue uno de sus temas estrella. Sus puntos principales de doctrina son: la soberanía de Dios,<sup>124</sup> la depravación total del ser humano,<sup>125</sup> la necesidad del ser humano de tener una relación vital con Dios, la elección incondicional,<sup>126</sup>

121 Para los luteranos, la justificación no consiste en un cambio interno, sino en una declaración externa y legal por la que Dios atribuye a la creatura la justicia de Cristo; solo se da por la fe que, a su vez, consiste en la confianza de que uno está reconciliado con Dios a través de Cristo. Este fue uno de los puntos en los que se presentó la mayor división entre la religión tradicional y las nuevas tesis de Lutero. Para los luteranos, las obras buenas, el pago de misas, las bulas papales, las limosnas y los rezos a favor de terceros no libran o justifican delante de Dios. Solo y únicamente la obra de Jesús en la cruz y su fe en ella, puede hacer al hombre justo. Las buenas obras sí son necesarias en cuanto son un acto de fe y son premiadas, no por la justificación, sino por el cumplimiento de las promesas divinas (*Apología de la Confesión de Augsburgo*) y son la respuesta de gratitud de la persona que reconoce lo que ha sido hecho por ella de forma inmerecida.

122 O la presencia real, corpórea, del cuerpo y sangre de Cristo en la celebración de la Cena del Señor en, con y bajo las sustancias de pan y vino, en una unión que no es hipostática, ni de mezcla, ni de inclusión local, sino enteramente trascendente y misteriosa.

123 Teólogo reformador nacido en Noyon, Francia. Su teología ha perdurado hasta la renovación neo calvinista del siglo XX bajo la inspiración del teólogo Karl Barth.

124 El calvinismo presupone que la bondad y el poder de Dios tienen un libre e ilimitado alcance de actividad, y eso trabaja como una convicción de que Dios está obrando en todos los aspectos de existencia, incluyendo los aspectos espirituales, físicos e intelectuales, ya sea secular o sagrado, público o privado, en la tierra o en el cielo.

125 Predican la inhabilidad total del hombre para ganar, o contribuir, a su salvación.

126 Si el hombre en verdad está ciego, prisionero y muerto espiritualmente, entonces el remedio para todas estas condiciones debe descansar fuera del hombre mismo (esto es, en Dios). Ante la pregunta, ¿puede el muerto salvarse a sí mismo?, la respuesta inevitablemente debe ser: por supuesto que no. Sin embargo, hombres y mujeres son levantados de su muerte espiritual, nacidos de nuevo, gracias a la obra inmerecida que Jesús hizo a su favor.



la expiación ilimitada como expresión máxima de la obra de Cristo,<sup>127</sup> la gracia irresistible y soberana<sup>128</sup> y, por último, la perseverancia de los santos.<sup>129</sup>

Se podrían citar otros movimientos espirituales, principalmente autóctonos, conocidos por sus figuras más representativas: Constantino<sup>130</sup> Ponce de la Fuente,<sup>131</sup> Juan de Valdés —de quien veremos algo más en el espacio dedicado a su biografía—, Cipriano de Valera y Casiodoro de Reina,<sup>132</sup> Julián Hernández,<sup>133</sup> Miguel de Servet<sup>134</sup> y muchos más. Para ellos, la idea de reforma

127 Y ante el cual, ante Jesús, existen solo tres posibilidades: 1. Cristo murió para salvar a todo hombre, sin distinción, ante lo cual nadie debe hacer nada, pues ya es salvo. 2. Cristo murió para salvar a nadie en particular, por lo que es necesario que cada hombre tome una decisión de aceptación o rechazo. 3. Cristo murió para salvar a cierto número, por lo cual solo ese grupo es salvado desde antes de poder tomar una decisión personal. Este ha sido un punto sobre el que mayor discusión ha habido entre los movimientos evangélicos posteriores. Para Calvino, la respuesta más cercana a lo que la Biblia decía era la tercera, lo cual lo llevaba a su siguiente punto doctrinal.

128 Si los hombres son incapaces de salvarse a sí mismos a causa de su naturaleza caída, y si Dios ha propuesto salvarlos, y Cristo ha realizado su Salvación, entonces lógicamente se sigue que Dios también debe proveer los medios para llamarlos a los beneficios de esa salvación que Él ha procurado para ellos.

129 El término *santo*, para todos los reformadores, no designaba personas especiales con dones especiales, sino a todos aquellos que aceptaban la obra de Jesús. Si una persona había sido escogida, no se podía esperar menos que perseverara en el camino. Según Calvino, el creyente en Cristo podía caer en tentación, pero el Señor no lo dejaría ser tentado más de lo que pudiera resistir sino que, junto con la tentación, daría también la salida para que el creyente pudiera seguir adelante en las cosas pertenecientes a su salvación.

130 Comparte con Juan de Valdés lugar de nacimiento y universidad. Abandonó Alcalá sin terminar sus estudios, para licenciarse finalmente en la Universidad de Sevilla. Fue nombrado por el Emperador predicador real en 1548. Sus obras más importantes fueron *La suma de doctrina christiana* (editada seis veces), *El Sermón de Christo nuestro redentor en el monte* (cuatro veces), *La confesión de un pecador*, *Exposición del primer salmo de David*, *Doctrina Christiana* y el *Catecismo christiano*. Murió en el castillo de Triana en agosto de 1558, y quemado en efígie por auto de fe (Aspe, 1977).

131 *Ponce* no formaba parte de su nombre originalmente. Véase Michel Boeglin (2013), “Irenismo y herejía a mediados del siglo XVI en Castilla. El Caso de Constantino de la Fuente.”

132 Muy conocidos en el mundo evangélico y protestante de habla hispana por ser los primeros en traducir (Casiodoro de Reina) y revisar (Cipriano de Valera) la Biblia, directamente, tanto del hebreo como del griego al castellano. Sobre el primero, ver el trabajo de G. Kinder, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (1975).

133 Más conocido como Julianillo Hernández debido a su corta estatura, nació en Villaverde de tierra de Campos, vivió con su familia en Alemania y, en edad adulta, decidió regresar a España para dar a conocer las nuevas doctrinas de la Reforma. Fue famoso por la gran cantidad de literatura *herética* (principalmente Nuevos Testamentos) que introdujo en la Península. Murió en la hoguera el 22 de diciembre de 1560, acusado por la Inquisición de hereje, apóstata, contumaz y dogmatizante (Castro, 1851).

134 Tristemente, entre los heterodoxos y protestantes también había luchas, discordias y divisiones que no se solucionaron en el espíritu cristiano que predicaban. Miguel de Villanueva, más conocido como miguel Servet, fue arrestado en Ginebra y condenado a morir en la hoguera el 27 de octubre de 1553 por una ciudad que profesaba el calvinismo.

no era la de innovar o mejorar algo, sino la de volver a los orígenes de la iglesia, según se describe en el *Libro de los Hechos* (principalmente 2:43-46) y, por lo tanto, pensaban que se necesitaba no era reformar, sino restaurar el cristianismo primitivo. La consecuencia directa de esta línea de pensamiento fue que esto implicaba la abolición del papado, lo que nunca sería aceptado por la religión católica. Otros reformadores, entre ellos Calvino y nuestro autor, pensaban de igual manera, pero no por la misma razón: que había una cabeza que expresaba la realidad visible e invisible del modelo bíblico y esta era el Cristo resucitado, que era cabeza de la iglesia universal y local según el modelo de la carta a los Efesios, capítulo cuatro (Nuevo Testamento).

Todos estos movimientos intentaban comprender y aplicar lo que entendían de la Biblia. Muchos de ellos la estudiaron en sus lenguas originales, otros en la traducción del latín.

#### 1.1.4. Escenario cultural

La herencia cultural de la España de fines del xv y comienzos del xvi es maravillosa, debido en gran parte a la larga coexistencia de las tres culturas que convivían en la península. Sólo a manera de ejemplo, recordemos que la cultura musulmana se hizo notar en los campos de la medicina, la astronomía, la agronomía o la arquitectura.<sup>135</sup>

Un punto de desacuerdo en el Renacimiento fue la educación. Surgió una gran discrepancia entre los humanistas católicos y protestantes frente a los defensores de la escolástica y la lógica —muchas veces ridícula y extravagante—, heredada de la Edad Media. Los humanistas se opusieron a la escolástica y a la filosofía aristotélica. Luis Martínez Falero describe esta confrontación:

Así, partiendo de los discursos de Isócrates y de la Retórica (teoría y práctica) de Cicerón, Valla y, posteriormente, Erasmo propusieron desterrar la filosofía e introducir la Retórica como un instrumento necesario para el cristiano, superando así la disputa entre Retórica (o literatura) y filosofía que Platón decantó a favor de la segunda y que ahora variaba radicalmente con el predominio de la primera. En esta línea, Erasmo planteó una clasificación de paganos y cristianos en torno a la dicotomía cultos y vulgares: Sócrates y Cicerón son paganos cultos, y además, creen en un solo Dios; sin embargo,

---

F. González (2011), Marcelino Menéndez Pelayo (1978), y, principalmente, Ángel Alcalá (2011) le dedican algunos trabajos donde demuestran su origen judeoconverso y explican sus grandes legados: ecumenismo, radicalismo y derechos a la libertad de conciencia.

<sup>135</sup> Muestra de esta última son las monumentales obras de la Alhambra y la mezquita de Córdoba.



aquellos que defienden y practican los cultos locales y la magia son vulgares; los cristianos cultos son aquellos que practican la lectura de la Escritura en el texto (religión en espíritu y en verdad), mientras que son vulgares los cristianos que rinden culto a los santos, practican los ritos y no la fe verdadera. Los escolásticos, para Erasmo, solo son unos paganos cultos, bárbaros modernos, que se han servido de Averroes para interpretar a Aristóteles, por lo que, todo ello unido, produce efectos nocivos sobre el cristianismo, base de la verdad, pues no existe relación entre la filosofía humana y la filosofía cristiana, ni la ética aristotélica se puede interponer en la rectitud de la moral cristiana [...] La paganización del cristianismo solo es evitable rastreando los valores morales en los autores clásicos y devolviendo a la Retórica, a la palabra humana de origen divino, su verdadero poder creador, su verdadero sentido teológico (2009: 25).

En otras palabras, se cotejó la flexibilidad del método de la dialéctica platónica (el diálogo como método de conocimiento) frente a la rigidez de una lógica escolástica peripatética.<sup>136</sup>

Existían las universidades de Salamanca, Valladolid,<sup>137</sup> Sigüenza, Lérida y Barcelona;<sup>138</sup> se crearon las de Alcalá de Henares,<sup>139</sup> Santiago de Compostela, Mallorca; se fundaron los colegios universitarios en Ávila, Valladolid, Sevilla, y Oviedo, entre otros; se crearon las Facultades de Filosofía y Letras de Zaragoza y Valencia; esta última se convertiría posteriormente en universidad.

Un proyecto cultural que ya reseñé y considero vale la pena distinguir, por ser una de las obras cumbres del humanismo español, es la edición de la Biblia Políglota Complutense,<sup>140</sup> dirigida por el Cardenal-arzobispo-inquisidor general Cisneros, escrita en hebreo, caldeo, griego y latín, cuya primera impresión fue en 1517. Esta edición de la Biblia seguía la edición multilingüe del Nuevo Testamento que hizo Orígenes, y consistía en seis volúmenes, en folio, con el texto completo de la Biblia, editado en columnas paralelas. Los cuatro primeros volúmenes contenían el Antiguo Pacto; el quinto, el Nuevo Testamento; y, el sexto libro, ayudas para el estudio como diccionarios, gramáticas y un diccionario de nombres propios utilizados en la Biblia. No

136 En esa misma línea, Luis Martínez Falero (2009: 39-41) demuestra cómo Juan Luis Vives rompe con la pedagogía lingüística medieval.

137 Especializada en derecho.

138 Cuya especialidad era la medicina.

139 Su especialidad era la teología y las disciplinas auxiliares necesarias para su estudio, entre ellas, cómo no, la retórica, de cuya enseñanza se encargaban Hernando Alonso de Herrera y Antonio Nebrija.

140 Excelente publicación. El proceso de edición es realizado por la Universidad Complutense de Madrid con motivo de la exposición: “*Preparando la Biblia Políglota complutense: Los libros del saber*” (García, 2013).

quiero cerrar este párrafo sin resaltar la participación de Antonio Nebrija, quien inicialmente formó parte del proyecto, pero al no estar de acuerdo con algunos de los procedimientos que se seguían, publicó sus aportaciones por separado.

Otro rasgo cultural relevante de finales del xv y comienzos del xvi fue la inmensa y creciente influencia de la imprenta y, como consecuencia, la producción literaria.<sup>141</sup> La primera imprenta se inauguró en Segovia en 1472, y luego se instalaron otras en ciudades como Valencia y Barcelona. Muchos de los primeros libros que se imprimieron se limitaban a reproducir textos que ya existían en manuscrito; pero gracias a que la nueva técnica redujo los precios, el incremento de títulos fue notable. Sobresalieron las obras escritas sobre temas religiosos, traducciones de pasajes de las Escrituras y obras de espiritualidad. Se publicó, en 1511, el *Cancionero general*, una selección de poesía que estuvo a cargo de Hernando del Castillo y que incluía obras de más de doscientos poetas. Juan de Encina imprimió en castellano su *Cancionero* (1496), el cual tuvo varias reimpressiones; tradujo las *Églogas* de Virgilio y produjo las propias, entre las cuales sobresale la *Égloga de Plácida y Vitoriano*. Elio Antonio de Nebrija<sup>142</sup> publicó, en 1481, sus *Introductiones latinae* y, en 1492, su *Gramática castellana*.

Las obras extranjeras más populares que se tradujeron a la lengua vernácula fueron las de Dante y Petrarca. En cuanto a los romances en prosa (libros de caballería, novela sentimental, novela pastoril<sup>143</sup> y novela bizantina), estos tenían como tema la guerra y la violencia en los mundos religioso y caballeresco. Un éxito en Europa fue la novela *Cárcel de Amor*, de Diego de San Pedro (1492), y el superventas de la época fue el *Amadís de Gaula* que, desde su aparición en el siglo xiv, no dejaba de deleitar a sus lectores.

En el escalafón de grandes obras, una que situó a España a la vanguardia de la literatura europea fue el diálogo en prosa titulado *La Celestina*, de Fernando de Rojas, o como se conoció inicialmente: *Comedia de Calisto y Melibea*, publicada en Burgos, en 1499. En los inicios de la época que nos ocupa, es digna de reseñar la novela de caballerías *Tirant lo Blanc*, del valenciano Joanot Martorell.

Pensemos ahora en una breve aproximación a la producción literaria sobre temas religiosos.<sup>144</sup> Si miramos los índices de la *Bibliotheca Hispana Nova*,

141 Francisco López Estrada (1994), José Romera Castillo (1998), Víctor Infantes (1992), Rosa Margarita Cacheda Barreiro (2002).

142 En el portal dedicado a Elio Antonio de Nebrija de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, dirigido por José María Ferri, se encuentra completa y detallada relación de su obra y la relación de los principales estudios publicados acerca de esta.

143 Ver E. López (1988), *El Diálogo pastoril en los Siglos de Oro*.

144 Lo religioso también tuvo enorme influencia sobre el teatro, principalmente en relación con los géneros de comedia de santos y autos sacramentales. También en las artes plásticas, desde la pintura y grabado a la escultura y las artes decorativas. No olvidemos los sermones, género

de Nicolás Antonio, vemos que la creación literaria, entre 1500 a 1670, fue inmensa, y así lo deja ver Julio Caro Baroja:

Según una cuenta que puede contener algún error de detalle, pero que en conjunto es significativa, en las doce secciones aludidas, se registran 4.306 nombres de obras y autores. La materia religiosa total da hasta 5.835, frente a los 5.450 que da toda la que no es religiosa. Descompongamos algo estas cifras. El mismo índice da 507 nombres de autores (y anónimos) que escribieron sobre la Virgen María, y 576 de otros que compusieron vidas de santos y de hombres o mujeres ilustres por su piedad. Suma semejante a la última no se obtiene con las listas relativas a historias de reyes, príncipes y pasiones, más las de panegíricos y biografías de otros hombres y mujeres famosos del mundo, que son 166 y 142, respectivamente. Frente a todo esto, doce libros de anatomía, o cuatro de química, u once de agricultura, o incluso once de economía, hacen poco papel en todos los sentidos... ¡Qué decir de los referidos comentarios a Santo Tomás, de los tratados de teología escolástica, de cristología, de polémicas y demostraciones, de obras ascéticas y espirituales, de oratoria sagrada e historia de las órdenes regulares! Para un hombre actual semejante producción resulta casi ininteligible. Pero la consecuencia que se saca del recuento es clara. En España la función de escritor ha estado, durante mucho tiempo, al servicio de la religión (1995: 47).

Los escritores más destacados en temas espirituales<sup>145</sup> fueron los grandes autores místicos y ascéticos; de ellos se pueden señalar a Fray Luis de Granada<sup>146</sup> (1504–1588), Santa Teresa de Jesús<sup>147</sup> (1515–1582), Fray Luis de León<sup>148</sup> (1527–1591), San Juan de la Cruz<sup>149</sup> (1542–1591), Juan de Ávila<sup>150</sup>

---

y fuente poco explorada hasta el momento.

145 Ver Rafael Pérez, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento* (2006) y Gonzalo Pérez, *Censura de la elocuencia* (1985).

146 Entre otras obras, están: *Introducción del Símbolo de la Fe*; *De la guía de pecadores y exhortación a la virtud*; *De la oración y meditación*; *Historia de Sor María de la Visitación* (bibliografía en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

147 Entre otros trabajos, se encuentra una autobiografía de 40 capítulos, luego una obra intitulada *el Camino de perfección*, que contiene 42 capítulos; *El castillo interior o las Moradas*; *Concepto del amor de Dios*; *Las Constituciones* (bibliografía en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

148 La Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes dedica un portal a este hombre piadoso, quien es figura indispensable para entender el Renacimiento español. De sus obras, entre otras, se conservan: *De los nombres de Cristo*; *Exposición al libro de Job*; *Declaración del Cantar de los cantares*; *La perfecta casada*.

149 Entre otras: *Cántico espiritual entre el alma y Cristo, su esposo, en que se declaran varios y tiernos afectos de oración y contemplación*; *Poesías*; *Subida al Monte Carmelo, Instrucción y cautelas que ha menester traer siempre delante de sí el que quisiere ser verdadero religioso y llegar en breve a mucha perfección*.

150 Entre otros: *Pláticas y cartas a los sacerdotes*; *De la grandeza y amor de Christo Nuestro*

(1500–1569) y Alonso de Orozco<sup>151</sup> (1500–1591). Del recuento bibliográfico aludido, elaborado sobre los índices del trabajo de Nicolás Antonio:

Nos encontramos que los obras espirituales y ascéticas que en parte la constituyen se agrupan en una sección con no menos de 596 nombres y títulos, y que en la sección siguiente, acerca de temas más prácticos de teología moral, en conjunto, se registran 841 (Baroja, 1995: 57).

Los temas tratados estaban divididos, principalmente, en dos grandes grupos. Por un lado, se encontraban los libros que guiaban o expresaban consuelo y una unión con Dios, contemplativa y extática, y, por otro lado, estaban los tratados en los que se quería brindar una guía o proveer un freno a la conducta de los fieles, acudiendo muchas veces a amenazas y castigos, prohibiciones y acusaciones, para que la sociedad de la época no se “saliera” de los cauces marcados por el dogma católico. La calidad de los tratados fue muy variada, pero la mayoría de estos no tenía mucho peso, pues eran meras especulaciones,<sup>152</sup> y no trabajos serios sobre temas teológicos. Esto fue lo que impulsó al Cardenal Cisneros a intentar toda una reforma dentro del clero católico para preparar no solo hombres y mujeres educados y dispuestos para su oficio, sino también estudios, comentarios, traducciones que ayudaran a entender mejor las Escrituras.

Otro apartado importante a tener en cuenta sobre este escenario cultural es el la situación que vivía la lengua española en los comienzos del siglo XVI. Cuatro excelentes trabajos nos ilustran sobre este tema. En orden cronológico, tenemos primero el de Ramón Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón* (1968); luego, encontramos un clásico de obligada consulta, pues marcó un antes y un después en la historia secuenciada de la lengua española: esta es la obra de Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española* (1983<sup>153</sup>); el tercero es de Lucio Álvarez Aranguren, *La gramática española del siglo XVI y Fray Luis de León* (1989);<sup>154</sup> finalmente, de fecha más reciente, el de Mercedes Quilis

---

*redentor, y Como debe ser principal materia de oración; Primera parte del epistolario espiritual para todos estados.*

151 Escritas en su mayoría en latín, de las cuales destacan *Regalis institutio orthodoxis omnibus, potissimè regibus, [et] principibus perutilis; Vergel de oración y monte de contemplación; y Crónica del glorioso padre y doctor de la yglesia sant Agustín y de los sanctos y beatos y de los doctores y de su orden.*

152 Temas tan peregrinos y sin sentido que, a manera de ejemplo, cito: la fecha en que tuvo lugar la creación, el tiempo o estación del año en que ocurrió la creación, la situación geográfica del Paraíso y la naturaleza del árbol de la vida, etcétera.

153 Primera reimpresión de la novena edición. Información detallada de los libros reseñados en la bibliografía.

154 Juan de Valdés, en su *Diálogo de la lengua* (2006: 131–143), presenta un buen resumen de la historia de la lengua española, desde su nacimiento hasta el momento en que escribe

Merín, *Orígenes históricos de la lengua española* (1999).<sup>155</sup> De todos ellos, pero principalmente de los dos primeros, me he nutrido antes de presentar el siguiente esbozo sobre el estado del castellano en el siglo XVI, y sobre la participación y posición de Juan de Valdés sobre este.

La prosa castellana había dejado su infancia<sup>156</sup> a finales del siglo XII y recibió un gran cultivo científico, doctrinal e histórico por obra del Rey Sabio en el siglo XIII. Pero no solo contribuyó para este avance el fuerte impulso de Alfonso X (1252–1284); también se vio favorecida por la intervención de los judíos, poco amigos del latín, lengua litúrgica de la religión católica, y quienes usaron el castellano como vehículo de comunicación en la corte y con el pueblo para ofrecer sus servicios profesionales o sus actividades comerciales. Uno de los éxitos de Alfonso X fue el de capacitar al idioma para la exposición didáctica. Ante el problema del vocabulario, consistente en la necesidad de hallar expresiones romances para conceptos científicos, se solucionó de la siguiente manera: a) tomando numerosos tecnicismos del latín y del árabe, muchos de los cuales han perdurado; b) aprovechando las disponibilidades del castellano e incrementándolo forjando derivados sobre las palabras ya existentes; c) citando el vocablo latino o griego, acompañándolo una vez de su definición castellana, para después poderlo emplear como término ya conocido. En su *Diálogo de la Lengua*, Valdés describe este proceso de la siguiente manera:

La lengua que en España se hablava antiguamente era assí griega como la que agora se habla es latina; quiero dezir que, assí como la lengua que oy se habla en Castilla, aunque es mezclada de otras, la mayor y más principal parte que tiene es de la lengua latina, assí la lengua que entonces se hablava, aunque tenía mezcla de otras, la mayor y más principal parte della era de la lengua griega. En esta opinión he entrado por dos puertas. La una es leyendo a los historiadores, porque hallo que griegos fueron los que más platicaron en España, assí con armas como con contrataciones [...] La otra... es la consideración de los vocablos castellanos, porque, quando me pongo a pensar en ellos, hallo que muchos de los que no son latinos o arávigos son griegos, los cuales creo sin falta quedasen de la lengua antigua, (2006: 132).<sup>157</sup>

---

su diálogo.

155 Ver también el trabajo de F. Gómez, *Historia de la prosa medieval castellana* (2012).

156 Sobre la periodización y las diferentes clasificaciones que se han elaborado para marcar la evolución del castellano, ver el libro de Mercedes Quilis Merín, *Orígenes Históricos de la lengua española* (1999).

157 La idea del origen del castellano en el griego no es novedad en Valdés, como bien lo sustentan Marcel Bataillon en *Erasmus y España* (1996), Cristina Barbolani, en la introducción al *Diálogo de la lengua* (Valdés, 2006) y Carlos Moriyón Mojica, en su artículo “Valdés y Salinas. Dos actitudes frente a la lengua” (1988–1989: 291–301).

Estos canales, con los cuales se enriqueció nuestra lengua, hicieron que en el siglo xiv entrara, sin interrupción, una gran cantidad de cultismos, algo que se vio incrementado por la actividad de las recientes universidades y las traducciones de obras doctrinales e históricas. Sin embargo, muchos de esos cultismos sufrieron depuraciones propias de la transmisión oral descuidada, ocasionando la pérdida de respeto de la forma latina de las palabras cultas.

Cabe destacar un fenómeno más sobre los finales del siglo xiv. Según Rafael Lapesa,

En los últimos decenios del siglo llegan a Castilla corrientes literarias semejantes al retoricismo que caracteriza la prosa y poesía francesas de entonces. Escritores provistos de cierta cultura se esfuerzan por lucirla mediante amplificación elocuente, artificios retóricos, referencias a la mitología e historia antigua, primores de rima y abundancia de latinismos más o menos alterados (1983: 261).

A principios del xv se introduce en España la poesía alegórica, cuyos modelos son la *Divina Comedia*, de Dante, y los *Triunfos*, de Petrarca. La conquista de Nápoles, ciudad en la que vivió sus últimos años nuestro autor, intensificó las relaciones literarias con Italia. Para finales del siglo XV, el castellano había abandonado mucho de su lastre medieval y el centro de la Península gozaba de una unidad lingüística favorecida en mucho por la difusión de la imprenta. El modelo toledano comenzó a destacar como modelo de buena dicción. El *Arte de trovar* (1433), de Enrique Villena, se constituye en uno de los primeros esbozos por formalizar una fonética y ortografías castellanas. Algunos años más tarde aparece el *Universal Vocabulario* (1490), de Alonso de Palencia, que destaca porque, aunque es un diccionario en latín, “no se limita a dar las equivalencias castellanas de cada voz, sino que es riquísimo en noticias sobre muchas otras” (Lapesa, 1983: 287). Un par de años después sale de la imprenta la *Gramática castellana*, de Antonio Nebrija, quien ofrece un tratado muy superior a todos los anteriores por su valor científico y por aplicar el concepto de la regulación gramatical a una lengua vulgar, si bien era algo reservado a la enseñanza de las lenguas cultas, esto es, latín y griego. El trabajo de Nebrija tenía tres propósitos, expuestos en el prólogo que dirigió a la reina Isabel: el primero era fijar las normas que consideraba necesarias para dar consistencia al idioma; el segundo, facilitar el aprendizaje del latín; el tercero, proponer que la lengua fuera la compañera en la extensión del imperio. Esto último tuvo plena realización con la llegada de la Corona al Nuevo Continente.

En esta situación se encontraba la lengua castellana cuando Valdés aparece en escena. Aunque al escribir el *Diálogo de doctrina christiana* es un novel y desconocido escritor, al cual parece solo le cautivan los asuntos espirituales, luego desarrollaría un gran interés por la lengua castellana; esta inclinación

llegó a su punto máximo en su *Diálogo de la lengua*, obra considerada por Cristina Barbolani “pequeña joya del Renacimiento español” (en Valdés, 2006: 45).

Llegados a este momento, parece apropiado adelantar algunas pinceladas sobre el estilo de Juan de Valdés que se perfiló según las circunstancias que vivía nuestra lengua. El estilo —su *variante-elocutio*—, como veremos en el capítulo tres, se caracterizará por ser una propuesta en contra de la utilización de cultismos mal usados y las formas rimbombantes. Principalmente, transitará por una línea diferente, la del uso, contraria al de la norma, que perseguía Nebrija con su tratado. La razón de ello era la de no encontrar en lengua castellana quien escribiera de tal manera que todos los demás usuarios de la lengua:

Queriendo o dar cuenta de los que scrive diferente de los otros, o reformar los abusos que ay oy en ella, se pudiesse aprovechar de su autoridad (Barbolani, en Valdés, 2006: 123).

Para el conquense esa falta de *auctoritas* se suplirá con razones que, a su vez, encontrarán un fundamento en el uso, en la lengua común testimoniada por los refranes.

Había un segundo punto en el que Valdés estaba en desacuerdo con Antonio Nebrija,

Mas quiero que sepáis que aún ay otra cosa por qué no estoy bien con Librixa en aquel Vocabulario, y es ésta: que parece que no tuvo intento a poner todos los vocablos españoles, como fuera razón que hiziera, sino solamente aquéllos para los quales hallava vocablos latinos o griegos que los declarassen (Barbolani, en Valdés, 2006: 125).

El conquense, como judeoconverso que era, defendía —de manera muy prudente— las aportaciones que tanto el árabe como el hebreo hicieron a la lengua castellana, y que la hacían lexicalmente más rica que el latín y el griego.

Pero no todo eran desacuerdos con Elio Antonio de Librixa.<sup>158</sup> Tenían en común, además de su pasión por la lengua, su imperialismo lingüístico.<sup>159</sup> Juan

158 Su verdadero nombre era Antonio Martínez de Cala y Xarava.

159 En la tercera revisión de este trabajo, he encontrado una obra muy interesante sobre la relación entre las obras de Antonio Nebrija y Juan de Valdés; se trata de la tesis de doctorado de Ron Lewis, en la que el autor analiza la *Gramática de la lengua castellana* y el *Diálogo de la lengua*, las cuales, según él, “tratan del mismo tema: codificar reglas para la lengua castellana. Sin embargo, hay muchas diferencias entre las dos obras, con respecto al estilo, la presentación y las reglas propuestas” (2010: 6). Para este trabajo sobre *Retórica cultural*, es muy interesante observar cómo el marco histórico, político, literario y social influenció tanto en los autores —y sus obras—, que los condujo a ofrecernos trabajos tan diferentes sobre un



de Valdés escribió todas sus obras haciendo un uso consciente y responsable del castellano (término que prevalece en sus obras sobre español), aunque dominaba el latín, el griego, el hebreo y el italiano.

Como veremos más adelante, los criterios sobre los cuales perfiló su estilo fueron los de naturalidad y selección; estos hacen que sean Valdés y Garcilaso los que empezaran a forjar un estilo literario que se desarrollaría durante todo el siglo xvi. En el siglo xvii, el barroco aparecerá como contrapropuesta a esa naturalidad, pues se basaba en el ornato y el artificio.

Aquí termina esta pequeña introducción sobre el escenario histórico en la Península; lo descrito en páginas anteriores esboza el entorno social, político, religioso y cultural que se presentaba a finales del siglo xv —y comienzos del xvi—, y que constituye el telón de fondo sobre el que Valdés vivió y creó su obra. A continuación daré unas pinceladas, para tener un cuadro completo, sobre la realidad italiana de aquella época, pues fue el lugar donde vivió sus últimos años.

#### 1.1.5. Italia. Finales del siglo xv y comienzos del xvi. Mantua y Nápoles

En la construcción de su *Diálogo de doctrina Christiana* no tuvo ninguna influencia el escenario italiano sobre Juan de Valdés, pero siendo el lugar a donde huyó en su exilio obligado (debido a la persecución de la Inquisición), quiero reseñar, de forma muy sumaria, el hecho de que, según algunos investigadores,<sup>160</sup> Italia fuera una segunda casa para nuestro autor.

Lo primero que llama la atención es que, poco a poco, se fue creando la conciencia de italianidad frente a los bárbaros de otros países, quienes intervenían en los asuntos de la península itálica; hay que tener en cuenta, sin embargo, que todavía no se daba una política de unidad y de consolidación de la nación, pues había una extrema diversidad y fragmentación de objetivos entre los diferentes poderes que se repartían Italia, lo que derivó en luchas continuas.

Otra característica que sobresale de la época que nos ocupa es que existía una Italia de las ciudades, las cuales crecían rápidamente para constituirse en principados; esto ocasionó continuas guerras y alianzas entre ellas para ampliar sus dominios. Venecia se asoció con Florencia en múltiples pactos para ensanchar y consolidar sus territorios. Igual ocurrió con Milán, que por veinte años mantuvo continuos enfrentamientos con aquellas dos ciudades, y se extendió hacia Génova. Venecia logró ampliar su dominio hasta Padua y Verona, mientras que Florencia se extendió a Pisa y Livorno. En esta última

---

mismo tema.

160 José Constantino Nieto (1979); Jacob Burkhardt (1992); Peter Burke (1993); Christopher Duggan (1996); Jordan Lancaster (2011).



ciudad vivió como refugiado el papa Eugenio IV, quien había sido expulsado de Roma. Fue Nicolás V el papa que pudo consolidar la autoridad pontificia en Roma y dejar a sus sucesores, Pío II, Sixto IV e Inocencio VIII, la dulce tarea de dedicarse al arte y a la renovación de la ciudad de los césares.

Como ocurría en España, no solo se ganaban territorios y se ampliaban dominios por medio de la guerra; en Italia, esto también se hacía a través de alianzas que normalmente se pactaban por medio de matrimonios. Nápoles, la ciudad que nos interesa, en particular porque allí vivió Valdés la segunda parte de su vida, formó parte de la corona de Aragón. Ladislao de Nápoles, además de ser uno de los protectores del papado y de Roma, tras su muerte dejó el principado a su hermana Juana, quien le adopta como hijo y heredero, nombrándolo duque de Calabria. Juana hizo esto porque no tenía descendientes y también por agradecimiento a Alfonso V de Aragón,<sup>161</sup> quien le había ayudado ante el sitio que había sufrido la ciudad de Nápoles por parte de las tropas de Luis III de Anjou. Al duque de Calabria le heredó Fernando I, quien a su vez dejó como heredero a Alfonso II, apodado el Guarcho,<sup>162</sup> quien fue rey de Nápoles e importante mecenas de artistas del Renacimiento, entre 1494 y 1495. El Bizco, como también se le conocía a Alfonso II, abdicó al trono y le sucedió su hijo Fernando II, quien hizo frente a los franceses con ayuda de tropas españolas. A este último, al no tener hijos, le sucedió su tío Federico.

En 1500, por las fechas del nacimiento de Juan de Valdés, Luis XII de Francia y Fernando II de Aragón firman el tratado de Granada, en el que acuerdan repartirse el reino de Nápoles. En 1504, por medio del tratado de Lyon, el *Regno di Napoli* es cedido por completo a Fernando II de Aragón, quien lo unió al reino de Sicilia, estado en el que se mantendría hasta el final de la Guerra de Sucesión española. Nápoles fue regentada, en los tiempos en que vivió en ella Juan de Valdés, por el salamantino Pedro de Toledo. Su llegada en 1532 —el mismo año en que nuestro autor fue nombrado archivero de Nápoles por Carlos V— marcó un punto de inflexión en el virreinato, convirtiendo a la ciudad en uno de los bastiones del imperio español. Obedeció a raja tabla un severo edicto de Carlos V, promulgado en Nápoles en 1536 (cinco años antes de la muerte de Valdés), que prohibía so pena de muerte y excomunión todo trato con personas sospechosas de herejía. Intentó establecer la Inquisición, pero fracasó debido a la resistencia de los napolitanos. A su favor tiene que en el año 1537 rechazó el ataque de los turcos.

161 Alfonso V es considerado un genuino príncipe del Renacimiento, ya que fue un gran mecenas cultural y literario, lo que le valió el sobrenombre de *el sabio*. Convirtió la ciudad de Nápoles en el foco principal de la entrada del humanismo renacentista en el ámbito de la corona de Aragón.

162 El bizco.

## 1.2. EL *ARTIFEX*

Con un perfil biográfico complejo y susceptible de varias interpretaciones, según los tiempos y las perspectivas, es una de las figuras más interesantes del Humanismo europeo de los inicios del siglo xvi. Para Domingo Ricart:

En él convergen las tres grandes corrientes vivificadoras del Renacimiento hispano: la corriente tradicional española, de raigambre medieval, lo mismo popular que culta; la corriente evangélica y paulina de la *Devotio* moderna y del Erasmismo; y la corriente humanista ítalo-española, tan intensa, que se remonta ya a principios del siglo xv, principalmente fuerte en el reino de Nápoles, donde Valdés pasó los diez últimos años de su vida (1964: 2).

Hay un Juan de Valdés cuyo perfil como escritor es interesante para lingüistas y literatos, y a quienes ha llamado la atención por el *Diálogo de la lengua*, pero también quienes han dejado casi sin tocar el resto de su obra literaria.<sup>163</sup>

También hay un Juan de Valdés espiritual-reformador, de interés para historiadores y teólogos, que han concentrado sus esfuerzos en el resto de sus obras y para quienes el diálogo señalado no deja de ser una simple curiosidad circunstancial.

Por otro lado hay un Juan de Valdés que representa la figura híbrida de un escritor literario y religioso del Siglo de Oro, judeoconverso mestizo,<sup>164</sup> que posiblemente pertenecía a una segunda generación de descendientes judíos, nacidos en el seno de familias conversas.<sup>165</sup> Valdés seguramente manejó, consciente o inconscientemente, algunos valores propios de su etnia hebrea y del trasfondo religioso judío que insertó, injertó, en su nueva vivencia espiritual. Esto puede conducirnos a la pregunta: ¿influyó en la calidad de su producción literaria el hecho de ser judeoconverso? La respuesta a tan importante pregunta la abordaré en el capítulo tres.

163 Caso parecido al de, por ejemplo, Erasmo, quien ha sido conocido en nuestro medio por sus obras seculares y muy poco por sus obras religiosas o espirituales, que tuvieron una gran influencia cuando se publicaron. La razón de ello parece que está en el interés de los temas trabajados por los mencionados autores; es un hecho que muy pocos hoy se interesan por los asuntos que eran de valiosa actualidad en aquellos días.

164 Ángel Alcalá afirma, “No creo que hasta el momento se hayan estudiado de un modo sistemático ni crítico las listas de los escritores literarios y religiosos del siglo de oro de origen converso” (1992: 98).

165 Para un relato detallado de todo el proceso que siguió el apellido Valdés hasta llegar a indicar nobles declarados por carta del emperador Carlos V y el *Breve* de Clemente VII en Bolonia, eximiéndolos de cualquier falta o pena eclesiástica, ver la tesis de María Cecilia Roper Serrano (2013: 45–54).

Las diferentes facetas de la vida y obra de Valdés son importantes y se complementan, pero se extraña una visión holística que permita considerar como un todo las partes que están interrelacionadas entre sí y carecen de sentido por sí mismas. Sirva a manera de ejemplo lo que he dicho sobre el concepto de honor, según lo concebía Valdés. En la medida en que la lengua castellana se desarrollaba, los diferentes conceptos fueron evolucionando y enriqueciéndose; uno de ellos era el de honor, que derivó del latín en dos acepciones: honra y honor, las cuales en un comienzo fueron sinónimas y de esta manera lo interpretó Valdés.<sup>166</sup> En el *Diálogo de la lengua* solo autoriza el uso corriente de la palabra *honra*, considerando la palabra *honor* como licencia poética: “*Húmil* por *humilde* se dize bien en verso, pero parecería muy mal en prosa; lo mesmo digo de *honor* por *honra*” (Valdés, 2006: 200). Posteriormente, en el *DDC* y en las *Ciento diez consideraciones*, el conquisense desarrolla este concepto tan importante en relación con la limpieza de sangre.

La vida y obra de Juan de Valdés han sido objeto de una atención cada vez mayor desde diferentes puntos de vista,<sup>167</sup> y aunque año tras año se van sucediendo trabajos sobre él, entre las fuentes examinadas sobresalen dos disertaciones bibliográficas de gran calado, las cuales proporcionan nutrida información sobre nuestro autor. Me refiero a las investigaciones realizadas por José Constantino Nieto (1979) y Ángel Alcalá (en Valdés, 1997). El trabajo del primero se publicó inicialmente en inglés,<sup>168</sup> en 1969, y su traducción al español se hizo diez años más tarde. Constantino Nieto se concentró en el pensamiento teológico de Valdés y su influencia en las reformas que se sucedieron en España e Italia. La investigación de Ángel Alcalá tenía como propósito principal la publicación de las obras completas de Valdés: sus diálogos, comentarios, sus cartas personales e incluso su testamento.<sup>169</sup> Presidiendo a Nieto y Alcalá, encontramos algunos monográficos,<sup>170</sup> trabajos de investigación<sup>171</sup> y tesis doctorales.

166 Del mismo parecer eran Antonio de Nebrija, quien ponía en un mismo plano *honor u honra* y, un siglo más tarde, Sebastián de Covarrubias, quien, en su *Tesoro de la lengua*, escribe que *honor vale lo mesmo que honra*.

167 Este interés se nota en el catálogo de publicaciones recogido en la bibliografía del trabajo de María Celia Ropero Serrano (2013).

168 Tanto Juan como Alfonso suscitaron más el interés de los extranjeros que el de sus compatriotas y estudiosos de habla hispana, debido a su condición o fama de reformados.

169 La fundación José Antonio de Castro nos debe la publicación del tomo II sobre las traducciones y los comentarios bíblicos.

170 Para una referencia completa de los manuscritos del siglo XVI, referentes a Juan de Valdés y la impresión de los comentarios realizados por él a las Escrituras, ver la tesis doctoral de María Celia Ropero Serrano (2013: 566 – 629).

171 No los reseño todos, pues la lista se haría extensa; solo menciono los que parecen más relevantes en orden cronológico:

Wiffen, B. (1865), *Life and writings of Juan de Valdés, otherwise valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century*, Londres. Buen trabajo de quien estudió la vida y obra literaria de

También se halla información sobre Juan de Valdés en las diferentes introducciones realizadas a las ediciones que han aparecido de las diferentes obras del conuense, principalmente en el *Diálogo de la lengua*, al ser su obra más conocida en el mundo hispano, cuyos estudios están basados, la mayoría de las veces, en los trabajos anteriormente reseñados. De los estudios preliminares a las diferentes ediciones, sobresale, en primer lugar, la introducción de Cristina Barbolani al *Diálogo de la lengua* (en Valdés, 2006); asimismo, la introducción al *DDC* de David Estrada Herrero (en Valdés, 2008), realizada en las *Obras de los Reformadores Españoles del Siglo XVI* (edición de Emilio Monjo Bellido).

### 1.2.1. Apunte biográfico

Uno de los biógrafos más reconocidos, Ángel Alcalá, reseña: “grandes lagunas de ignorancia jalonan todavía la biografía de Juan de Valdés y más aún la elaboración, difusión, influencia e interpretación de sus escritos” (en Valdés, 1997: ix). De la misma opinión es Cristina Barbolani:

En España no disponemos aún de una monografía sobre Juan de Valdés que, teniendo en cuenta las varias facetas del hombre y, por lo tanto, los estudios históricos o teológicos, reconsidere a este autor desde la vertiente propiamente literaria (Valdés, 2006: 12).

---

Valdés como parte de la colección que llevaría su nombre.

Stern, E. (1869), *Alfonso y Juan de Valdés*.

Caballero, F., (1875), *Conquenses Ilustres*, tomo IV.

Domenico, B. (1878), *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dell'archivio veneto*.

Bataillon, M., (1925), *Introduction au Dialogue de Doctrina Cristiana* (en edición facsímil).

Cione, E. (1963), *Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero religioso*, escrita en Nápoles, 1938. Con una segunda edición en 1963.

Domingo de Santa Teresa (1957), *Juan de Valdés, 1498(?)–1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Una semblanza menos extensa, pero posiblemente muy consultada, pues aparece en muchas de las fuentes revisadas. Presenta un Valdés iluminista, erasmiano e influenciado por el evangelismo italiano; el autor afirma que la trayectoria espiritual de nuestro escritor se puede describir en tres puntos estratégicos de su vida: Escalona, Alcalá y Nápoles.

Ricart, D. (1958), *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo de los siglos XVI y XVII*.

Menéndez y Pelayo, M. (1963), *Historia de los heterodoxos españoles*. Para esta investigación he usado la edición digital de la Biblioteca Virtual Cervantes, que está basada en una edición de 2003, en la que se le dedica el capítulo cuatro, del tomo IV.

Márquez, A. (1971), *Juan de Valdés, teólogo de los alumbrados*.

Calvo, J. (1991), *Tres biografías lingüísticas en torno a Cuenca*.

Firpo, M. (2016), *Juan de Valdés and the Italian Reformation*.

Una vez recogidos los datos que proporcionan las diferentes fuentes, presento una breve biografía del *alumbrado aristócrata*<sup>172</sup> articulando su vida con los diferentes lugares donde vivió. Incluyo los datos que son indudables de su vida y obra y dejo por fuera aquellos en lo que los eruditos todavía no se han puesto de acuerdo.

Hay dudas sobre la fecha exacta de su nacimiento pero esta se puede fijar aproximadamente alrededor de 1502 en Cuenca,<sup>173</sup> ya que en 1529 se le otorgan unos documentos jurídicos que requerían que fuera mayor de edad (mayor de 25 años en aquellos momentos). La razón principal para no saber la fecha exacta estriba en que en Cuenca no hay registros bautismales anteriores a 1510. Fue hijo del regidor de Cuenca Fernando, o Hernando, de Valdés y María de la Barrera.<sup>174</sup> Según Miguel Jiménez Monteserín, el padre de nuestro Juan era regidor de la ciudad “como consta en los libros de actas del Ayuntamiento desde 1485” (en Valdés, 1979: 167), y su patrimonio radicado en la ciudad “consistía en casas, censos, batanes, solares y herreñales, a decir de Fermín Caballero, quien pudo ver el antiguo registro de la Contaduría de Hipotecas de la Ciudad de Cuenca” (1979: 169). Según una crónica asturiana del siglo xvi, la familia Valdés era oriunda de Inglaterra y estaba emparentada con la Corona británica; estos datos son difíciles de probar y, seguramente, se introdujeron para desviar la atención sobre el verdadero origen del apellido. Hoy está firmemente documentado el hecho de que el linaje Valdés tenía raíces judías, como Jiménez Monteserín, en el apéndice del *DDC*, deja constancia:

El dicho Fernando de Valdés, regidor, testigo jurado y ratificado dijo que puede haber de edad de más de sesenta años y que es cristiano viejo de parte de su padre, e madre, converso de parte de una abuela por parte de su padre; que tiene parte de converso, e que este testigo fue penitenciado en este Santo Oficio, e que su padre ni su madre, ni sus antepasados, no fueron condenados

172 La expresión es de Eberhard Gothein, quien agrega: “Debe entenderse, sobre todo, del temperamento de nuestro hombre. Por lo demás, Valdés pertenecía por su padre, regidor hereditario de Cuenca, a una de las más importantes familias del lugar”(citada por Bataillon, 1996: 345).

173 Es significativa la manera en que Menéndez Pelayo subraya su condición de conculcense en *Historia de los heterodoxos españoles*: “Tierra fecunda de herejes, iluminados, fanáticos y extravagantes personajes de todo género, a la vez que de santos y sabios varones, fue siempre el obispado de Cuenca. Si se honra con los ilustres nombres de D. Diego Ramírez de Fuenleal, espejo de prelados, de Melchor Cano, de Fray Luis de León, de Gabriel Vázquez y de Luis de Molina, también oscurecen su historia, a manera de sombras, Gonzalo de Cuenca, en el s. xm; los dos Valdés, Juan y Alonso Díaz, Eugenio Torralba y el Dr. Constantino, en el s. xvi. Hay, a no dudarlo, algo de levantisco, innovador y resuelto en el genio y condición de aquella enérgica raza” (2003: 613).

174 El apellido parece provenir de Asturias, pues su familia se estableció en Cuenca en el siglo XII. T. Avilés (1956), “Armas y linajes de Asturias y antigüedades del principado”.

ni acusados en este Santo Oficio, y que su mujer de este testigo tiene tres partes de conversa, a lo que este testigo ha sabido, e que su padre de ella ni ascendientes nunca fueron acusados ni sentenciados en este Santo Oficio, e que no ha seido condenado por delito por donde no deba ser testigo, ni deba valer su dicho, ni es perjurio (Valdés, 1979: 167).

El matrimonio Valdés–Barrera tuvo doce hijos, de los cuales “siete alcanzaron la madurez” (Jiménez, en Valdés, 1979: 168) y son los que a continuación reseño, numerados de manera arbitraria y no cronológica, a excepción del primero, Andrés, quien fue el primogénito y reemplazó a su padre en el regimiento conquense en 1520. Luego aparece Diego, del cual dijimos que fue canónigo de Cartagena, y falleció en esta ciudad en 1533. Posteriormente, encontramos a Alfonso, quien tenía un gran parecido con Juan y se llevaban poca diferencia de edad;<sup>175</sup> fue secretario imperial y murió debido a la peste que le sorprendió en Viena, en 1532. Entre los hombres, el último era Juan, que moriría en Nápoles en 1541. En el grupo de las hijas, tenemos a María, casada en Cuenca con Luis de Salazar; a Margarita, la monja a la que el papa permitió vivir fuera del convento, y a Isabel, casada con Luis de Orduña, en 1523.

Además de Juan, el otro Valdés muy conocido en el mundo histórico y literario español ha sido Alfonso (Donald & Lázaro, 1983), por las siguientes razones. La primera, porque fue secretario del emperador Carlos V. La segunda, por sus escritos vinculados a eventos históricos, entre los que sobresalen el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*<sup>176</sup> y el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Un último motivo por el que llama la atención es porque estudios recientes defienden la hipótesis de que Alfonso fue el autor del *Lazarillo de Tormes*.<sup>177</sup>

Por su parte, Juan vivió hasta los 29 años en el reino de Castilla, en medio de un ambiente muy parecido a una guerra civil, unas veces latente, otras veces abierta, entre cristianos viejos y judeoconversos que, aunque eran una minoría y eran despreciados por su origen, habían adquirido poder y una posición social. Algunos hechos relevantes en su hogar, debido a esta situación, marcaron la

175 Algunos piensan que eran gemelos, según la declaración del 16 de junio de 1513 de *Sancho Muñoz, vecino de Cuenca*, quien testifica que Fernando de Valdés, padre de los dos escritores, le dijo que *tenía guardadas las camisas en que habían salido envueltos sus dos hijos del vientre de su madre, de los que nacieron de una ventregada*. Al parecer, se refiere a los escritores Alfonso y Juan; a este testimonio se suman otros sobre su gran parecido; asimismo, Erasmo los llamó *gemellus* (Amores, 2004: 28).

176 Más conocido como *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*.

177 Principalmente, pero no el único, el trabajo de Rosa Navarro Durán (2003), filóloga y catedrática de Literatura Española de la Universidad de Barcelona. Daniel Crews (2010), además de presentar la línea cronológica y los trabajos que han seguido esta tesis, defiende, como posible autor o autores del *Lazarillo de Tormes*, a Alfonso o Juan Valdés.

vida del joven Juan: uno de sus tíos, Fernando, cura de Villar del Saz y luego del Salvador de Cuenca, fue quemado vivo por relapso judaizante en auto de fe público en la Plaza de San Martín, en 1491. Este origen judío, unido a la fuerte experiencia espiritual vivida años más tarde, contribuyó a formar en él muchas actitudes y a tomar decisiones fundamentales. Su hogar fue el lugar donde aprendió el hebreo y la interpretación literal que daba su cultura a la hermenéutica bíblica. Los elementos de retórica y el latín, seguramente, los aprendió en una de las escuelas de gramática que tenían todas las ciudades y que eran públicas, como una especie de escuela secundaria. Cuenca, probablemente, tenía su buena escuela de gramática y los dos hermanos Valdés habrían aprendido latín y retórica, estudiando el *Ad Herennium*,<sup>178</sup> y ejercitándose con los *Progymnasmata* de Aftonio (no con el *Fliscus*, que era un librito de ejercicios de gramática elemental).

Su peregrinaje en tierras castellanas fue sencillo: de Cuenca, su ciudad natal, a Escalona (cerca de Toledo), punto clave en su vida, donde vive en la corte del marqués de Villena y recibe la influencia de los alumbrados. Después regresa por un breve tiempo a su ciudad natal, antes de ir a prepararse en la Universidad de Alcalá como filólogo especialista en la traducción de las Sagradas Escrituras. Pero detengámonos por unos momentos en Escalona y veamos algunos hechos que, a la postre, vinieron a ser muy relevantes en la vida de nuestro autor.

Julio Calvo Pérez propone la llegada a Escalona en el año 1517 (cf. 1991: 29). Primera escala en su vida, donde permanece unos nueve años. Allí forma parte de la corte de Diego López de Pacheco, Marqués de Villena. Escalona es un lugar clave en la vida de Valdés por varias razones. En primer lugar, porque es allí donde el alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz llevaba algunos años dirigiendo la vida espiritual de un grupo de seguidores que se reunían periódicamente en el palacio del marqués.<sup>179</sup> Este tiempo marcó profundamente la vida del joven Juan de Valdés, pues le despertó al problema religioso, que había tocado tan de cerca a su familia en su tierra natal y que ahora, fuera de casa, le permitía comprender, pero desde el conocimiento de otra interpretación y aplicación de las Escrituras; del mismo modo, también pudo ver otros estilos de vida. El tiempo vivido en su casa y ahora en el palacio del marqués de Villena le permitió desarrollar una gran capacidad crítica con respecto a la religión oficial.

178 Tratado sobre retórica de Cicerón.

179 Las notas sobre su proceso ante la Inquisición son las que más luces aportan sobre este tiempo; Fray Domingo de Santa Teresa (1957:15); José Constantino Nieto (1979: 108-138); y Antonio Márquez, en su libro *Los alumbrados* (1972 y, principalmente, 1980, segunda edición, corregida y aumentada).



Escalona también fue muy importante para el joven Juan, porque fue el momento en el que tuvo una profunda crisis de fe que lo llevó no solo a cuestionar todo el hacer religioso de la época, sino también a tener un encuentro personal, una revelación particular con Cristo, muy similar a la relatada en el *Libro de los Hechos* sobre Pablo, camino de Damasco, y a la de miles y miles de creyentes que militan en el mismo camino.<sup>180</sup> Esto lo sabemos por una afirmación autobiográfica (de las pocas que ha dejado) que escribió en su traducción y comentario del *Evangelio según San Mateo*. Allí confiesa: “puedo afirmar esto sobre mí, que fui hecho llegar a Cristo de manera tan violenta que estoy seguro de que, aunque hubiera querido resistirme, no lo podría haber hecho” (Valdés, 1999: 15).

Hace referencia a “veinte años ha” en el momento que escribe el comentario, para dar a entender que era joven cuando tuvo esa experiencia y confirma el punto de partida desde el cual llegó por sí mismo al conocimiento de la verdad de los evangelios, especialmente en cuanto a la doctrina de la justificación. Esta experiencia personal, unida a la creencia que recibió de los alumbrados de que es el Espíritu Santo quien revela en el corazón del creyente la interpretación bíblica correcta,<sup>181</sup> fue la que dio comienzo a su peregrinar espiritual, pues a medida que iba comprendiendo los textos de la Escritura, también desarrollaba su propia teología. En este punto es importante manifestar mi desacuerdo con la propuesta de Montesinos, hecha en su introducción a la edición del *Diálogo de la lengua* (1976: xiii), quien atribuye la conversión de Juan a la influencia de Alcaraz y Erasmo. No niego la influencia de los citados, pero tampoco dudo del nuevo nacimiento, nacimiento espiritual, de nuestro autor. Entiendo que para aquellos quienes no han experimentado una realidad como la que Juan relata, sea difícil de creerla, pero los resultados de la misma, reflejados en la vida de Valdés, no dejan lugar a dudas sobre su conversión.<sup>182</sup>

180 Ver libro de los Hechos 9: 3–7; 22: 6–11; 26: 13–16.

181 Aunque es un principio en todo el Nuevo Testamento, se encuentra principalmente en textos como I Corintios 2: 10–16; Mateo 11: 25 y 26; Juan 14: 26. Esta creencia se encuentra en la mayoría de los reformadores espirituales y radicales. José Constantino Nieto comenta, al respecto: “se trata de una de las doctrinas más radicales de toda la Biblia que incluye a la vez la fuerza de la fe y la experiencia de la fe de cada persona y la amenaza a toda institución o autoridad religiosa: garantiza las certezas del creyente por sobre los reclamos de autoridad de cualquier iglesia o clérigo. Es la carta magna de la libertad religiosa del creyente y su máximo seguro de comunión con Dios” (1984: 416).

182 Además de los frutos en su vida, Alfonso Valdés, uno de los que más lo conocía, parece (es una conjetura, y en esto sigo a Wiffen [1865: 55]) que, conociendo y viendo los resultados del nuevo nacimiento espiritual de su hermano, creó uno de los personajes el de *Carón* (el joven alegre a quien Dios toca en el corazón y conduce por mejor camino) en *Las cosas acaecidas en Roma* (1528-1529). Conjetura que intentaré confirmar en futura investigación.



Escalona también fue significativa para Valdés, pues —amén de verse expuesto por medio de los alumbrados a una vida espiritual íntima y personal, muy distante y adversa a las muchas ceremonias religiosas externas— fue el lugar en el que se abrió al mundo de la literatura, y, como él mismo confiesa, se aficionó a los libros de caballería (que luego reprobaría en nombre de la verosimilitud y de la moralidad) en castellano, y a la lectura de diversos autores profanos:

Diez años, los mejores de mi vida, que gasté en palacios y cortes, no me emplee en ejercicio mas virtuoso que en leer estas mentiras (de los libros de caballería), en las quales tomava tanto sabor que me comía las manos tras ellas. Y mirad qué cosa es tener el gusto estragado, que si tomava en la mano un libro de los romanzados en latín que son de historiadores verdaderos, o a lo menos que son tenidos por tales, no podía acabar conmigo de leerlos (Valdés, 2006: 248, 249).

Una última razón, no por ello menos importante, es que en el castillo de Escalona nace otra de sus pasiones, la cual le serviría como medio para expresar su pensamiento, sus predicaciones, sus revelaciones: el gusto por el dominio y uso de la lengua castellana y no del latín, que era la lengua oficial en la Corona. Prueba de ello es el hecho de que en el *Diálogo de la lengua*, escrita diez años después, insiste en considerar el castellano con identidad propia, con independencia del latín: “Quando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino explicar el conceto de mi ánimo, de tal manera que, si fuere posible, qualquier persona que entienda del castellano alcance bien lo que quiero decir” (Valdés, 2006: 184).

Después del arresto de Pedro Ruiz de Alcaraz, Valdés salió de Escalona y regresó a su ciudad natal, donde residió por un periodo de tres años, en una especie de retiro —como el realizado por Pablo de Tarso después de las revelaciones que tuvo en el desierto de Arabia— y donde se aplicó al estudio de las Escrituras, para indagar y confirmar todo lo que había escuchado de los alumbrados.

El año 1526 vino marcado por dos eventos importantes en la vida del joven Valdés: su visita a Andalucía, formando parte de la corte imperial, y el ingreso en la universidad. Del primero de estos eventos da cuenta Stefania Pastore, quien sigue la hipótesis que M. Bataillon hace en su introducción al *DDC*:

Es posible que estuviera huyendo de los procesos inquisitoriales de Escalona y que, al igual que Hernando, su padre, hubiera pasado a la Corte imperial, donde se habría reunido con su hermano Alfonso, al que acompañaría en su viaje a Andalucía para asistir a las bodas entre Carlos V e Isabel de Portugal. En marzo de 1526 estaba en Sevilla y durante el verano en Granada (Pastore, 2010: 256).

La siguiente estación en su vida fue la Universidad de Alcalá, la cual no hacía mucho tiempo, en 1508, había abierto sus puertas.<sup>183</sup> Julio Calvo Pérez da información sobre su ingreso en la Universidad:

Valdés ingresó en la Universidad de Alcalá a principios del curso 1526–27, cuando contaba ya más de 25 años, edad que era a la sazón la mínima requerida para los estudios de medicina y teología (datos de Juan Urriza en su obra *La preclara facultad de arte y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro 1509–1621*) (1991: 28, 29).

A su vez, Stefania Pastore proporciona un poco más de luz:

Lo cierto es que en otoño de 1526 se había matriculado en la Universidad Complutense, donde fue calurosamente acogido merced a los contactos de su hermano Alfonso. La correspondencia que sostenía con Erasmo lo situaba en el epicentro de la vida cultural europea y le procuraba, al mismo tiempo, un lugar de excepción en el selecto grupo de sus corresponsales hispánicos, como Francisco y Juan de Vergara o Diego Gracián de Alderete (2010: 256).

En carta escrita por Erasmo a nuestro autor desde Basilea y fechada el primero de marzo de 1528, se dice que estudia ciencias liberales<sup>184</sup> (Alcalá, 1997: 1013). Juan de Valdés también se dedicó a ampliar sus conocimientos en latín y griego,<sup>185</sup> así como en lengua castellana.

Sobre sus profesores, entre otros, se ha propuesto a Francisco de Vergara<sup>186</sup> como maestro de griego, lo cual le permitió conocer y estudiar el Nuevo Testamento en este idioma;<sup>187</sup> de gramática del latín, a Pedro de Torres, quien usaba como libros de texto sus tratados de *Grammatica*, que hacía no mucho

183 Luis Alfonso Hernández considera que “fue el curso 1511–1512 en el que propiamente empezó la actividad académica en la fundación cisneriana.” Hace dicha afirmación teniendo como referencia lo escrito por José García Oro en *La universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional* (1996: 106).

184 Como bien se conoce, las artes liberales estaban compuestas por el estudio de gramática, dialéctica, retórica, aritmética, geometría, astronomía y música.

185 Además de las lenguas clásicas, sabía hebreo hasta el punto de traducir de la lengua santa los Salmos, así como del griego, las epístolas de San Pablo.

186 Sustituyendo a su maestro Hernán Núñez de Toledo y Guzmán, el Comendador Griego, al tener que huir este de la universidad por haber tomado posición junto a los partidarios de los Comuneros, Hernán Núñez se salvó de la lista de proscripción publicada después de la batalla de Villalar. A partir de 1523 fue nombrado catedrático de griego en la universidad de Salamanca, en reemplazo de Antonio Nebrija. Gran aficionado, como Juan de Valdés, de los refranes, proverbios y adagios, en 1508 recogió, glosó y publicó un buen número de ellos.

187 Marcel Bataillon agrega: “En cuanto a los estudios helénicos de Juan [...] hay que tener en cuenta también las Epístolas en griego publicadas por Francisco de Vergara en 1524. Probablemente Valdés aprendió esta lengua en San Pablo y no en Luciano” (1996: 345).

habían salido de las prensas complutenses<sup>188</sup> y el *Ars constructionis ordinandae*, que había sido publicada en Salamanca en 1499; en retórica, posiblemente tuvo como profesora a Francisca Nebrija, quien había sustituido en dicha cátedra a su padre en 1522;<sup>189</sup> Fray Cipriano de la Huerga<sup>190</sup> fue su maestro de Escritura; y Alfonso de Zamora, quien ejerció como catedrático de hebreo y arameo desde el 4 de julio de 1512 hasta 1542, lo guió en el estudio de su lengua materna.

De los compañeros de estudios y personas cultas e intelectuales que le acompañaron en estos años de vida estudiantil, se pueden señalar a Francisco y Juan de Vergara, Diego Gracián de Alderete,<sup>191</sup> Juan del Castillo,<sup>192</sup> Bernardino de Tovar y Alonso Fernández de Madrid, más conocido como el Arcediano de Alcor, y quien tradujo el *Enchiridion* de Erasmo. No todos eran compañeros de clase, pero tenían en común el ser varios de ellos conversos, algunos alumbrados, otros iluminados, pero todos con grandes inquietudes espirituales y miembros del círculo erasmista, por lo cual vino la terrible persecución sobre ellos. También los unía el provenir de familias nobles u oligarcas. Con algunos de ellos Juan de Valdés mantuvo una relación de amistad hasta mucho después de terminada su etapa estudiantil. De los compañeros de clase, sobresalió la relación que mantuvo con los hermanos Vergara:

Los vínculos con los Vergara de Toledo fueron, así mismo, muy íntimos, tanto con Francisco, el helenista de Alcalá, como con Juan, quien no dudó en

188 Alcalá no solo era el centro de la nueva universidad, sino que también era centro de publicaciones. Allí, Arnao Guillén de Brocar, impresor ampliamente reconocido, tenía una imprenta, además de la que poseía en Logroño.

189 Digo *posiblemente* porque es una conjetura; el otro candidato podría ser uno definido lacónicamente por Manuel León de la Vega como “Ramírez, catedrático de retórica”(2011: 181).

190 Además de teólogo y hebraísta, era un buen humanista.

191 Con quien mantendría un intercambio epistolar, comentado por Silvia Pastore, “Sus personajes eran frailones ignorantes, como aquel que en un sermón aseguraba que el arcediano del Alcor, traductor del “chicharrón” de Erasmo, había sido engullido por la tierra; anécdota que Valdés completaba con la de un oyente erasmista que le había contestado que sí, pero que la misma tierra lo había regurgitado en Palencia para librarlo de la mala ralea frailuna” (2010: 257).

192 Juan del Castillo era burgalés, editor de libros e importador de obras del norte de Europa. Formó parte del grupo de los doce apóstoles de Medina de Rioseco, quienes tenían como misión la evangelización. El grupo lo conformaron personas cultas e instruidas: doctores, obispos, nobles, teólogos, profesores universitarios y, como es el caso de Juan del Castillo, personas cercanas al mundo editorial, lo que les permitió estar en contacto con las publicaciones teológicas procedentes del norte de Europa, de países como Flandes, Holanda o Alemania, y contactar con las ideas de Erasmo y Lutero. La temible Inquisición los persiguió con tanto ahínco que, salvo uno, todos los demás fueron apresados y, tras varios años de tortura, acabaron en la hoguera.

usar toda su influencia en los momentos más difíciles para tenerle informado de todos los movimientos llevados a cabo por la inquisición. Entre estas amistades figuraban también otras mucho más peligrosas: las que sostuvo con el tercer hermano de la familia Vergara, Bernardino de Tovar y con Juan del Castillo, con quien se reencontraría años más tarde en Roma y Bolonia (Pastore, 2010: 257).

También mantuvo una constante relación con Bernardino Tovar quien, de un modo indirecto, colaboró con el *DDC* al permitir que Juan de Valdés tomara de su biblioteca, en Alcalá, *El comentario a Isaías* de Colampadio:

Según la declaración de Bernardino Tovar hubo un ejemplar de *Colampadio sobre ysaya* en un envío de libros de Flandes y, como su hermano Vergara estaba ausente, Tovar lo había depositado en su biblioteca en Alcalá. Lo había leído, siguió Tovar, y también lo habían leído todos los doctores en Alcalá, “todos quantos doctores estavan en Alcalá avían leydo en el dicho libro Colampadio”, porque habían descubierto otro ejemplar en una librería y lo habían señalado por contener errores evidentes. Entre los lectores del ejemplar de Vergara se encontró naturalmente su amigo Juan de Valdés. Ahora entendemos la violencia con la que le reprocharon los dos hermanos el haberse atrevido con una materia de la cual no entendía nada (Vergara) o el haberse precipitado a la hora de imprimir su libro sin correcciones (Tovar); con razón temían los dos que al final se descubrieran las fuentes del Diálogo, las cuales conocían perfectamente. Porque Valdés había glosado aquí las *Siete Virtudes del Espíritu Santo* según Colampadio (Gilly, 1983: 110-111).

Volveré, en el capítulo tres, sobre *El comentario a Isaías* de Colampadio como fuente en el *DDC*.

Sobre el plan de estudios que seguía Juan de Valdés, acudo a Laura Fernando García (2008), quien en su trabajo presenta, de forma breve, el plan de estudios de la Universidad de Alcalá. A continuación extraigo algunos fragmentos sobre los estudios que se tenían de carácter general y, lo que más interesa, los estudios sobre retórica:

La Teología fue convertida en el centro de su plan de estudios y el resto de disciplinas se articularon respetando la centralidad de la ciencia sagrada. Por ello, la Filosofía, la Medicina, el Derecho canónico, la Gramática, la Retórica y las Lenguas Bíblicas se consideraban subsidiarias en aquella jerarquía [...] Los estudios filosóficos también tuvieron mucho que decir en Alcalá. La Facultad de Artes y Filosofía representaba la parte propedéutica de las enseñanzas universitarias complutenses e independientemente de a qué facultad de las tres principales se fuera a asistir después —esto es, Teología, Medicina o Derecho—, todo estudiante debía pasar por esta fase preparatoria [...] Por su parte, las cátedras gramaticales y Retóricas de la

universidad estaban orientadas a potenciar las imprescindibles habilidades lingüísticas, discursivas y oratorias. Los estudiantes traducían del latín, se ejercitaban en sus preceptos y hasta recitaban en voz alta a Quintiliano [...] Los alumnos tenían que estudiar, además de la gramática helénica, la Retórica de autores como Aristóteles o Hermógenes [...] para completar la docencia de la disciplina de Retórica encontramos muchos instrumentos prácticos: los textos de Quintiliano suponen un 2% de los impresos complutenses entre 1502 y 1600 [...] Cicerón tendrá también una representación notable, de un 12%, en el inventario de los bienes de la biblioteca universitaria del año 1523 (Fernando, 2008-15: 5-8).

No es accidental que lleno de inquietudes espirituales Juan de Valdés cursara en Alcalá estudios de carácter lingüístico, para conocer mejor las Escrituras, fuente de la cual provenían esas inquietudes y a las que, según se había dado cuenta en Escalona, se le podían dar varias interpretaciones; por ello, sin descuidar sus relaciones y trabajos en la Corte y sus estudios, se dedica a escribir su primera y única obra que llegó a ver impresa, objeto del presente estudio, el 14 de enero de 1529, fecha en que sale de la imprenta de Miguel de Eguía el *Diálogo de doctrina christiana*. El camino que recorrió la obra, desde el manuscrito hasta la publicación, no fue fácil; antes de ir a la imprenta tuvo que enfrentar algunas objeciones que Ángel Alcalá descubrió en el proceso a Juan de Vergara,<sup>193</sup> en el que se relatan las tribulaciones que vio la obra antes de ir a la rotativa: “Por el proceso de Vergara sabemos que antes de entregarlo a Eguía se le hizo leer al Dr. Hernán Vázquez, canónigo de la colegiata de los Santos Justo y Pastor, el cual cercenó algunos pasajes por ser “demasiado atrevidos”. Nunca sabremos cuáles” (Alcalá, en Valdés, 1997: xvii).

Una vez publicado, causó no poco alboroto y pronto fue confiscado por la Inquisición, razón por la cual algunos de sus amigos, alumbrados y erasmistas, intentaron marcar distancia con él en sus propios subsiguientes procesos. Se nombró una comisión para revisar el *DDC*, compuesta principalmente por erasmistas, que apelaron al Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique, quien señaló a Sancho de Carranza como árbitro, pues conocía la obra y había repartido algunos ejemplares en Navarra (Alcalá, en Valdés, 1997: xvii-xix). Carranza recomendó una segunda edición expurgada, pues encontraba algunos pasajes susceptibles de ser mal interpretados por la Suprema —hablaré más acerca de esto en el apartado dedicado a la *poliacroasis*—; a manera de anticipo, se puede señalar que el *DDC* fue recibido de la siguiente manera:

---

193 Juan de Vergara había sido secretario del cardenal Ximénez de Cisneros y estuvo muy cerca de Valdés en sus años de estudiante, pues era benefactor de la Universidad de Alcalá.

El Inquisidor general, Arzobispo Manrique, defensor él mismo de Erasmo, como acababa de demostrarlo en la abortada Junta de Teólogos de Valladolid de 1527, que se había reunido para examinar una lista de proposiciones sospechosas extraídas de las obras del de Rotterdam, mandó examinar el libro a una comisión de teólogos de Alcalá de la que no fueron excluidos los amigos de Valdés. El parecer que éstos dieron resultó bastante benigno, después de habérseles rogado en nombre del mismo gran Inquisidor que no procedieran a la usual calificación de proposiciones heréticas sacadas del contexto. Se les propuso en cambio recomendar al autor una revisión del texto, invitándole a redactar de nuevo aquellos pasajes que a su juicio pudieran parecer erróneos. Valdés mismo pareció dispuesto a plegarse a tal acuerdo (Jiménez, en Valdés, 1979: 180).

No se llegó a realizar la prevista edición revisada. El libro fue prohibido por carta del Consejo de la Suprema, el 27 de agosto de 1529, tema sobre el que volveré y trataré con mayor atención en el capítulo tres, en la sección sobre el *decorum*. Juan de Valdés recibe la dura noticia de estar acusado de herejía por la Inquisición española; se le abrieron dos procesos, si bien no llegó a comparecer al segundo de ellos porque ya había abandonado España. El libro pasó a figurar en los *Índices*, del siglo XVI, que prohibían leer en lengua vulgar desde las primeras ediciones de tales catálogos.<sup>194</sup> Volveré sobre el *DDC* en el tercer capítulo, en el que llevaré a cabo su análisis desde una perspectiva retórico-cultural.

Otro hecho importante en este tiempo es la correspondencia que mantiene con Erasmo, de quien ya circulaban ideas por media Europa, y que fueron caldo de cultivo para muchas de las reformas que aparecieron posteriormente. Es probable que en esa relación epistolar maduraran algunas ideas de Valdés, como considerar el racionalismo una forma de espiritualidad y rechazar muchas de las ceremonias religiosas externas por considerarlas supersticiosas, aunque sin buscar o llegar a la confrontación abierta con la religión católica.

Valdés llegó a ser verdadero maestro de la lengua castellana. Marcelino Menéndez Pelayo<sup>195</sup> le brinda el siguiente reconocimiento:

Con no llegar Juan de Valdés al argénteo estilo e inimitable tersura y pureza ática de Luciano, sería el rey del género entre nosotros si Cervantes no le

194 Venecia, 1549, núm. 150; Venecia, 1554, núms. 15 y 346; Roma, 1559 y 1564, núms. 46 y 568; España (Quiroga), 1583, núms. 30 y 1068 (Vian, Vega y Friedlein, 2016: 367).

195 Las diferentes valoraciones, que sobre distintos temas y vida de Juan de Valdés hace Marcelino Menéndez Pelayo, son de mucho valor, pues se deben tener en cuenta dos cosas: a) el gran conocimiento que sobre la lengua castellana tenía este autor; y b) que el conquisador no era santo de su devoción. Así que los reconocimientos que le da se deben a que los tenía por bien ganados.

hubiera vencido con el *Coloquio de los perros* [...] El que puede hombrear sin desdoro entre Mendoza y Mateo Alemán y solo se inclina ante Miguel de Cervantes. [...] Repito que después de Fernando de Rojas y antes de Cervantes nadie dialogó como Juan de Valdés [...] Si Antonio de Nebrija no hubiera escrito antes su Gramática, ortografía y vocabulario no tendríamos reparo en conceder al hereje de Cuenca el título de padre de la filología castellana (2003: 483, 488, 490 y 493).

La reflexión sobre la lengua fue tema que Valdés cultivó a lo largo de toda su vida e hizo de ella uno de sus temas principales. Este es otro de los rasgos heredados de su linaje judío, pues es bien sabido que esta comunidad impulsó el uso de la lengua vernácula. José Luis Abellán dice al respecto:

Es un hecho bien conocido que los judíos despreciaban el latín –idioma que muchas veces llegaron a odiar por razones muy lógicas: por un lado, la superioridad científica de la cultura hebrea resultaba tan evidente frente a la latina que ésta solo podía inspirarles menosprecio; por otro lado, identificaban el latín con la Iglesia Católica y su política antisemítica, y esto más que al menosprecio les incitaba al odio. En estas circunstancias, su afición al castellano resultaba natural y surgía de manera espontánea. Esto, en una sociedad donde el pueblo llano ignoraba el latín, les colocaba en situación privilegiada para sus relaciones con la mayoría social (1995: 397).

La pasión y cuidado por la lengua me lleva a mencionar brevemente otro aspecto relacionado con ella, el de la traducción. Juan de Valdés quizás tomó la decisión en sus años de retiro en Cuenca, antes de ingresar en la universidad, pero es ahora, una vez finalizados sus estudios, cuando se siente preparado para dedicar su vida a la traducción y comentario de la Biblia, pues considera este trabajo una gran necesidad y un oficio temerario y difícil, como lo reconoce en su *Diálogo de la lengua*:

V. Por esto es grande la temeridad de los que se ponen a traducir de una lengua en otra sin ser muy diestros en la una y en la otra.

M. Desta manera pocas cosas se traduzirían.

V. Assí avría más personas que supiesen las lenguas necessarias, como son la latina, la griega y la hebrea, en las cuales sta escrito todo quanto bueno ay que pertenezca así a religión como a ciencia (2006: 226).

Mientras estudió en la Universidad de Alcalá, dominó el latín, como también el griego y el hebreo, las lenguas de mayor tradición escrituraria, por lo que se dedicó a la traducción de las Escrituras. Se conservan de estos



trabajos el *Evangelio de San Mateo* (del griego) y todos los *Salmos*<sup>196</sup> (del hebreo). Cristina Barbolani explica, sobre este aspecto, al escribir sobre la traducción que hace del *Salterio*:

La realizó escrupulosamente (los textos sagrados le inspiraban mucho respeto) cuidando ante todo la literalidad, prefiriendo incluso violentar a la lengua en que traduce antes que alterar el significado del original hebreo. Vale la pena citar un párrafo de la carta-prólogo muy revelador al respecto: ... *os los he puesto (los salmos de David) en romance castellano, sacándolos de la letra hebrea, casy palabra por palabra, en quanto lo ha sufrido el hablar castellano. Y aun me he atreuido más vezes a la lengua castellana, hablando impropriamente, que a la hebrea, alterándola. Esto he hecho assy, pareciéndome cosa conueniente y justa que las cosas escritas con Espíritu Santto sean tratadas con mucho respeto. He mezclado del mío algunas palabras a fin que la letra lleue más lustre, vaya más clara y más sabrosa. Estas, porque sean conocidas, van escritas con tinta colorada, pretendiendo que se les ha de dar el crédito que se deue dar a palabras de hombre haziendo diferencia entre ellas y las que son del Spíritu Santo...* El procedimiento de las diferentes tintas empleadas es casi un símbolo, y puede servir de clave interpretativa de la opinión valdesiana (en Valdés, 2006: 47,48).

Algunos de sus biógrafos piensan que Valdés estudió y se consagró sacerdote<sup>197</sup> debido al título completo de su primera obra, pero esto se debe a la confusión en la que se puede incurrir al pensar que el modelo *estudiante de clérigo* era un indicador de dicha acción. Sin embargo, este modelo de la Edad Media, resucitado por el Cardenal Cisneros para los estudiantes de la Universidad de Alcalá, implicaba solamente que disfrutaban de una condición religiosa muy similar a la del clero sacerdotal. De esta manera, se puede entender mejor el título completo de su primera obra: *DDC compuesto nuevamente por un religioso*.<sup>198</sup>

En el *DDC* es notable que la actitud frente al catolicismo no es de un abierto antagonismo, sino la búsqueda de una renovación interna, partiendo de las autoridades eclesiásticas (algo muy parecido a lo que inicialmente perseguía Lutero). Así lo señala Valés en el colofón de la obra:

196 Su traducción de los Salmos es, según Marcelino Menéndez Pelayo, la mejor que tenemos en castellano.

197 Un estudio completo del tema se encuentra en el Apéndice I, “¿Era Juan de Valdés un sacerdote ordenado?”, del libro de José Constantino Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia* (1979: 537–542).

198 Posiblemente, la frase *compuesto nuevamente* quiere indicar que el autor sometió el manuscrito a una revisión final, aunque también puede significar *hecho recientemente*.



Todas estas cosas, muy ilustre señor, y otras muchas más, tratamos aquella tarde, el cura y yo, con aquel arzobispo de buena memoria, el cual, sin duda ninguna, según los buenos conceptos que tenía, reformara muchas cosas en su arzobispado, de donde tomaran ejemplo los otros prelados de estos reinos (1997: 147).

Los dos reformadores no pretendían abandonar la religión católica; se trataba de un intento de reformar la religión oficial al contemplar el grado de depravación en el que había caído con devociones supersticiosas y absurdas, el gran negocio económico en que se habían transformado los asuntos de fe y la falta de integridad en muchos de los miembros de las diferentes órdenes religiosas. Estas denuncias originaron que la Inquisición —que tenía los ojos más puestos en los reinos de este mundo que en los eternos— iniciara pesquisas sobre todo aquello que se saliera de lo trazado por lo ortodoxo.<sup>199</sup> El Santo Oficio consideraba tales denuncias como ataques hacia la religión oficial y, en lugar de revisar los textos bíblicos y las interpretaciones que sobre estos daban los heterodoxos, comenzaron a perseguirlos.

Desde agosto de 1531 hasta su fallecimiento, Juan de Valdés se encuentra en Italia. Al inicio llega a Roma, a casa de Juan Ginés de Sepúlveda. Ahora es un filólogo maduro, preparado para realizar la mayoría de su producción literaria, y un teólogo con las ideas más claras para dar un sello propio a su pensamiento espiritual. Intentó algunos escarceos con la política, pero finalmente se dedicó en cuerpo y alma a su labor teológica y literaria.

Juan comienza su periplo por Italia en la ciudad eterna desempeñando un cargo oficial en la corte del papa Clemente VII. Llega a este cargo gracias a la mediación de su hermano Alfonso, influyente secretario de Carlos V. Le concedieron, como ya he señalado, el doble empleo remunerado de “camarero papal y secretario imperial,” aunque se desconocen las características de dichas labores. En 1532, viviendo en Roma, intentó reunirse con su hermano en Viena, pero, antes del encuentro, Alfonso muere afectado por la peste, lo cual fue un duro golpe para Juan, pues les unía, además de la sangre, una profunda amistad. Después de ello, Juan de Valdés hizo que Roma fuera su centro de operaciones y realizó cortos viajes a diferentes lugares de la península italiana. Posteriormente, viajó a Nápoles, donde ocupó el cargo de archivero, pero regresó nuevamente a la capital y allí permaneció hasta la muerte de Clemente VII, acaecida en 1534. Por la correspondencia que mantiene con el cardenal Ercole Gonzaga,<sup>200</sup> se puede deducir que la ciudad que descubre termina por

199 Tampoco importaba a los inquisidores, ni tuvieron en cuenta el hecho de que Juan de Valdés estuviera capacitado como traductor; pues había desarrollado una aguda percepción lingüística que le permitía una interpretación y traducción fiel de las Escrituras.

200 Para un estudio detallado ver *las Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*,

convencerle de la decadencia de la religión católica, en la que la intriga política iba paralela a la corrupción del clero y a un ambiente de relajación moral. La realidad religiosa que descubre fue una lucha para su conciencia y lo llevó al convencimiento de una imposible renovación de los fieles católicos desde el interior de esta religión.

No todo fue oscuro durante su estancia en Roma. Un elemento positivo seguramente le ayudó en los días grises: las cuestiones de la lengua que estaban en boga en la Italia renacentista de ese momento. A él, que ahora era un hombre con un gran bagaje cultural, que además manejaba con soltura el latín, el griego, el hebreo y el castellano, y que aprendía rápidamente el italiano, le atraían poderosamente las polémicas sobre la *questione della lingua*, que implicaban muchos factores extralingüísticos, los cuales estaban en pleno fervor.

Juan de Valdés hizo su gran aporte al castellano por medio del *Diálogo de la lengua*, aprovechando que este era una lengua muy conocida en Italia: “ya en Italia así entre damas como entre caballeros se tiene por gentileza y galanía saber hablar castellano” (2006: 119). En la correspondencia con sus amigos se nota su buen manejo del español, pues había desarrollado un buen gusto por lo *galano* de la lengua, por las burlas, agudezas, anécdotas breves o chistes de corte, elaborados, principalmente, jugando con vocablos de doble sentido y con un estilo muy delicado.

En *El Diálogo de la lengua* hace algunos juicios estéticos interesantes —sus primeros pinitos como crítico literario, diríamos—, que muestran su agudeza y conocimiento de la lengua castellana; entre otros, se puede señalar que alabó el estilo de Juan de Mena (Valdés, 2006: 240), pero criticó su léxico latinizante. Sobre el estilo de Torres Naharro, en su *Propaladia*, dice: “aunque peca algo en las comedias, no guardando bien el decoro de las personas, me satisface mucho, porque es muy llano y sin afetación ninguna, mayormente en las comedias de Calamita y Aquilana” (240). Sobre otro de sus autores favoritos, Juan Enzina, comenta: “escribió mucho, y así tiene de todo; lo que me contenta más es la farsa de Plácida y Vitoriano, que compuso en Roma” (241). Sobre el *Amadís de Gaula*, señala casos de inexactitud histórica (251), pues la acción que pretende tener lugar poco después de la Pasión de Cristo incorpora anacronismos obvios; le acusa de falta de decoro (la princesa Elisena, a pesar de su sangre real, hace el amor con Perión luego del primer encuentro en el palacio de su padre), de algunos descuidos por parte del autor en el pasaje citado, en estos otros:

Descuidóse también en que, no acordándose que aquella cosa que cuenta era muy secreta y passava en casa del padre de la dama, haze que el rey Perión

arroje en tierra el espada y el escudo luego que conoce a su señora, no mirando que, al ruido que harían, de razón avían de despertar los que dormían cerca, y venir a ver qué cosa era. También es descuido decir que el rey mirava la hermosura del cuerpo de Elisana con la lumbré de tres antorchas que stavan ardiendo en la cámara, no acordándose que avía dicho que no avía otra claridad en la cámara si no la que de la luna entrava por entre la puerta, y no mirando que no ay mujer, por deshonesto que sea, que la primera vez que se vee con un hombre, por mucho que lo quiera, se dexe mirar de aquella manera. De la misma manera se descuida haciendo que el rey no eche de menos el espada hasta la partida, aviéndosela hurtado diez días antes, porque no se acordó que lo haze caballero andante, el qual es tan anexa la espada como al escrivano la pluma (2006: 251, 252).

Para terminar recomendándolo: “Y vosotros, señores, pensad que, aunque he dicho esto de Amadís, también digo que tiene muchas y muy buenas cosas, y que es muy dino de ser leído de los que quieren aprender la lengua; pero entended que no todo lo que en él halláreis lo avéis de tener y usar por bueno” (252). De *La Celestina*, opina:

V. De Celestina me contenta el ingenio del autor que la començó, y no tanto el del que la acabó; el juicio de todos dos me satisfaze mucho, porque sprimieron a mi ver muy bien y con mucha destreza las naturales condiciones de las personas que introduxeron en su tragicomedia, guardando el decoro dellas desde el principio hasta el fin.

M. ¿Quáles personas os parece que stan mejor esprimidas?

V. La de Celestina sta a mi ver perfetísima en todo quanto pertenece a una fina alcahueta, y las de Sempronio y Pármeno; la de Calisto no sta mal, y la de Melibea pudiera star mejor.

M. ¿A dónde?

V. Adonde se dexa muy presto vencer, no solamente a amar, pero a gozar del deshonesto fruto del amor.

M. Teneis razón.

T. Dexáos agor, por vuestra vida, de hazer anatomía de la pobre Celestina; basta que la hizieron los moços de Calisto. Dezidnos qué os parece del estilo.

V. El estilo en la verdad va bien acomodado a las personas que hablan. Es verdad que peca en dos cosas, las quales fácilmente se podrían remediar; y quien las mediasse le haría gran honra. La una es el amontonar de vocablos algunas vezes tan fuera de propósito como “Magnificat a maitines”; la otra es en que pone algunos vocablos tan latinos que no s’entienden en el castellano, y en partes adonde podría poner propios castellanos, que los ay. Corregidas estas dos cosas en Celestina, soy de opinión que ningún libro ay escrito en castellano donde la lengua ste más natural, más propia ni más elegante (2006: 254, 255).

Sobre este apartado, el de sus juicios lingüísticos y literarios, Miguel Ángel Pérez Priego comenta: “De todo ello, como es notorio, resulta un cuerpo de doctrina crítica de gran interés histórico, tanto por lo temprano de los juicios y valoraciones, como por lo certero y agudo de muchos de ellos, al igual que por las numerosas noticias y datos literarios que proporciona” (2000: 229).

Volvamos a su peregrinar por tierras italianas. Después de varios viajes, de una corta estancia en Mantua, y de haber trabajado en la biblioteca de la ciudad de Nápoles por un tiempo, se instala en esta ciudad hasta su muerte, ocurrida en 1546. Ha madurado y su horizonte se ha ampliado. Es una persona que domina el arte y el uso de la lengua castellana, además es políglota y un ciudadano del Imperio. Se instala en una villa de Chiaia, de cara al mar. En Nápoles obtuvo los cargos de “preceptor de las significatorias y veedor de los castillos,” empleos administrativos que le garantizaron estabilidad económica, le permitieron desarrollar actividades evangelizadoras y, principalmente, implicarse en la traducción y comentario de los textos sagrados, así como meditar sobre la aplicación de las Escrituras en la conducta del creyente. Estas reflexiones se llevan a cabo solo en medio de los círculos más allegados y de entera confianza, debido, posiblemente, a que, primero, no quería entrar en discusiones oficiales sobre temas religiosos que acaso no le llevarían a buen puerto y, segundo, la enorme inseguridad doctrinal del momento. Pronto se convirtió, y permaneció en esta función hasta su muerte, en el líder espiritual de un distinguido e influyente grupo de italianos y españoles,<sup>201</sup> de variada condición y rango social y político:

El recuerdo napolitano de Juan de Valdés queda para siempre vinculado al de un selecto grupo de “*persone nobilie illustri*” que su indudable atractivo supo captar de su entorno, tanto italianas como españolas, incluso de la corte del virrey, como Segismundo Muñoz y Juan de Villafranca. Los nombres de 40 de ellas que en su tiempo recogió Cione ha ido aumentando por las investigaciones de Pasquale López y otros, a base de los procesos inquisitoriales que la Inquisición romana (instaurada el 21 de julio de 1542) instruyó tardíamente a algunas, incluida Giulia Gonzaga, más de veinte años después de la muerte de Juan, varias de las cuales acabaron en la hoguera: el caso de Carnesecchi, quemado en Roma en octubre de 1567, es el más famoso, pero no el único. No era una iglesia ni una secta, sino espíritus ansiosos de otro tipo de Iglesia, en el desesperantemente largo intermedio entre el comienzo oficial de la Reforma con la rebelión de Lutero en 1517 y la convocatoria del Concilio no en Mantua

---

201 Además de los dos señalados por Ángel Alcalá, Domingo de Santa Teresa (1957) añade a Pedro de Castilla, quien era el gobernador de la iglesia de San Francisco y diputado del Virrey. Segismundo Muñoz era el gobernador del Hospital de Incurables y, Juan de Villafranca, un humanista gentilhomme.

como Ercole sugirió sino en Trento, ya en 1545 [...] Instalado en una villa de Chiaia, cara al mar, le visitan los domingos damas y caballeros de rimbombante apellido: Breseña, Carafa, Caracciolo, Cibo, Colonna, D'Avalos, D'Aragona, Gonzaga, Manrique, Piccolomini, Sanseverino, Ursine, son los de algunas de ellos (Alcalá, en Valdés, 1997: 29).

Se podría pensar de una persona como Valdés que fuera un santo, según la terminología católica, pues alcanzó la dimensión y el entendimiento espirituales y escribió obras que contribuyeron en gran medida en la reforma de varios países y de muchísimas personas. Nada más alejado de la verdad; las diferentes fuentes consultadas nos dejan ver a un hombre corriente que vive el proceso natural de una juventud inquieta a una madurez piadosa. Un individuo que desde tierna edad fue consciente del gran problema religioso que vivía su época, lo cual despertó en él un espíritu crítico y, sobre todo, una actitud para intentar contribuir a la solución del problema.

Además de lo anteriormente señalado, se puede decir que era un educador, un autodidacta y, ciertamente, una persona muy disciplinada y de convicciones profundas. No se le conocieron amores en su vida, pero sí grandes amistades. Por las pocas reseñas autobiográficas que aparecen en sus obras, no teme reconocer que era una persona con defectos de carácter, y así lo dice Cristina Barbolani en su introducción al *Diálogo de la lengua*:

M. os tengo por tan delicado que de cada mosquito que os passa por delante la cara, si no va a vuestra voluntad, os ofendéis.

V. En esso tanto tenéis de razón; que demasiadamente soy amigo de que las cosas se hagan como yo quiero, y demasiadamente me ofendo quando una persona que yo quiero bien haze o dize alguna cosa que no me contente, y soy tan libre que luego le digo a la clara mi parecer. Esta tacha me an de sufrir mis amigos (en Valdés, 2006: 261).

Defectos que, con el correr del tiempo y en esa relación íntima y personal con el Espíritu Santo, que tanto enseñó, fueron siendo transformados desde el interior hacia el exterior. Ya en su edad madura, casi todos los que le conocen no dudan en afirmar que es un hombre fascinante, afable, manso, con don de gentes, caballero, tolerante; proceso normal y natural en todas aquellas personas que en algún momento de su vida entran en relación con Dios y son iluminados, según la definición del mismo Valdés, por el Espíritu Santo.

Todas las fuentes coinciden en considerarlo un hombre extraordinario; por ejemplo, Marcelino Menéndez Pelayo, tan antagónico a la teología y figura del heterodoxo español, lo definía de la siguiente manera:

Su convicción era profunda, su elocuencia persuasiva y grande el brillo de su saber y letras [...] tenía un carácter de dirección moral y de ascetismo que

pugnaba con la perversión de las costumbres en aquella ciudad y en aquel siglo, y debía hacerse simpática por esto mismo, de aquí que hiciera en Nápoles el hijo de Cuenca aquel estrago que tanto ponderan los escritores coetáneos, hasta el punto de tenersele por autor y fautor principal del protestantismo en Italia y por personaje tan importante y conspicuo en su línea como los doctores alemanes (2003: 499).

Don Marcelino recoge en su obra las palabras de Bonifacio quien, a manera de elogio fúnebre, dijo sobre la muerte de Valdés:

¿Dónde iremos después que ha muerto el Sr. Valdés? Gran pérdida ha sido para nosotros y para el mundo, porque el Sr. Valdés era uno de los raros hombres de Europa, como lo probarán plenísimamente los escritos que ha dejado sobre las epístolas de San Pablo y los salmos de David. Era en todos sus hechos, palabras y determinaciones un hombre perfecto: regía con una partecilla de su ánimo aquel su cuerpo débil y flaco, y luego con la mayor parte del alma, con el puro entendimiento, estaba como separado del cuerpo y absorto siempre en la contemplación de la verdad y de las cosas divinas. Conduélome con el Sr. Marco Antonio, porque él, más que ningún otro, le amaba y admiraba. Paréceme, señor, que cuanto tantos bienes y tantas letras y virtud están unidas en una alma, hacen guerra al cuerpo y pugnan por salir de él cuanto antes (2003: 499).

Menéndez Pelayo también reúne los comentarios<sup>202</sup> sobre Valdés de otros ilustres, como: Adolfo Castro, quien pensaba que “las obras de Valdés estaban escritas con un amor a la libertad digno del más alto encarecimiento;” de José Miguel Guardia, un heterodoxo balear, quien creía que “Valdés estaba inspirado por las más puras doctrinas de la democracia; que algunas de sus páginas no desdejarían en el Contrato social, de Rousseau.” Juan Pérez Valdés pensaba que era un “caballero noble y rico;” en boca de Carnesecchi, era “gentil hombre de capa y espada;” y para Caracciolo, Valdés era “noble español [...] de hermoso aspecto, de dulcísimos modales y de hablar suave y atractivo; hacía profesión de lenguas y sagrada escritura”<sup>203</sup> (2003: 486, 489).

Antes de cerrar este boceto biográfico, hagamos una aclaración sobre lo que se conoció como el *nicodemismo en Valdés*, pues son muchos los historiadores de la reforma los que le acusan de esta actitud, y me parece que tal afirmación debe ser matizada. Este término, acuñado por Calvino, quien desaprobaba fuertemente esta postura por considerarla pura hipocresía, se usa para indicar

202 Parece, por el contexto, que se refiere a Alfonso de Valdés, pero don Marcelino creía que el autor del *Diálogo de Mercurio y Carón* era Juan.

203 Termina Menéndez Pelayo diciendo, “¡Dios me perdone el tener que transcribir semejantes desatinos!” (2003: 494).

toda conducta de simulación religiosa, proviene de Nicodemo, aquel personaje en los Evangelios que era discípulo de Jesús en la sombra.<sup>204</sup> Otro reformador, Erasmo, había recomendado este comportamiento cuando el contexto social era contrario, y de esta manera lo recoge Cristina Barbolani:

Soy bien criado y apacible con todos, pero no tengo intimidad sino con los buenos. Si alguna vez caigo por sorpresa en medio de malos, o los corrijo con blandas amonestaciones, o los tolero con disimulo; si me figuro que mis avisos serán sermón perdido, a la primera oportunidad, me hurto de su presencia (en Valdés, 2006: 43).

Esta conducta era algo usual en el ambiente de la época, sobre todo por parte de los que abogaban por una solución pacífica al gran conflicto religioso que había y no querían tomar partido entre los pertenecientes a la religión católica o a la Reforma. La actitud de estos nicodemos era tolerante y pacifista, cuidándose de no caer en dogmas rígidos que contribuyeran a aumentar el clima de tensión existente, en el que muchos se jugaban la vida a causa de sus creencias. Los nicodemitas no negaban su fe en privado, pero se abstendían de pronunciarse pública y abiertamente contra la religión católica oficial, porque esto no ayudaba en nada en su propósito de guiar a las personas a un encuentro personal con Dios en Jesucristo. Cristina Barbolani lo describe de la siguiente manera:

Las circunstancias podían hacer pasar de una fase de exilio voluntario o de lucha por su propia verdad religiosa. La coherencia que importa es la interior, y ésta es la que siempre guardó Valdés; en ésta insiste en todo momento su enseñanza. En pocas palabras, no fue santo ni mártir. Los arrebatos de cólera y los apasionamientos que a veces no pudo evitar, la susceptibilidad que él mismo se reconocía le hacen más humano. Las cosas de este mundo le afectaban: pero no podemos decir que no fuese un *compiuto uomo* (en Valdés, 2006: 43).

Como ya he señalado, la decisión de Valdés, y la de muchos otros, fue la de dar testimonio de su fe al círculo de amistades más cercano y, sobre todo, centrar sus esfuerzos en la enseñanza de las Escrituras con la esperanza de que, una vez entendidas por parte de sus seguidores, éstos llegaran también a comprender la falsedad de las formas externas de religiosidad en las que se había solidificado el catolicismo oficial, muchas de ellas incluso paganas.

A manera de conclusión, puedo decir que la vida de nuestro autor giraba alrededor de lo espiritual, de lo lingüístico-literario y de la política. De

204 Nueva Biblia al día (2008): Juan 3: 1–9; Juan 7: 50; Juan 19: 39.



igual manera, como escritor culto que era, con una muy buena formación en humanidades, Juan de Valdés presta su arte y formación al servicio de una renovación espiritual que consideró vital para su época. En todo momento fue un educador apasionado por la lengua castellana y la renovación espiritual de la sociedad en la que vivía, primero en Alcalá, luego en Roma y, finalmente, en Nápoles.

### 1.2.2. Obra literaria

Las primeras obras se pueden ordenar cronológicamente, pero no así las últimas, pues el lapso en que fueron escritas fue tan breve, que pudieron componerse de forma simultánea. A continuación las reseñaré brevemente en el orden en que fueron escritas.

El *Diálogo de doctrina christiana* fue su primera obra y ya he trazado un pequeño apunte sobre lo misma, la que trataré más ampliamente en el capítulo tres. Tiene los privilegios de ser el único libro publicado en vida del autor y de ser el primer libro protestante español impreso en España.<sup>205</sup> Marcel Bataillon descubrió un único ejemplar de la primera edición que se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Fue publicado en edición facsímil en Coímbra, en 1925, enriquecido con un magnífico prólogo y unas notas de texto de su descubridor. Debido a que el autor se esconde en el anonimato, ha surgido una polémica en torno a este. Algunos investigadores piensan que el autor es Alfonso de Valdés, y, recientemente, se ha presentado una nueva propuesta en el sentido de que el *DDC* es de la autoría del valenciano Juan Luis Vives (2009), asunto que analizaré detalladamente en el capítulo tres del presente trabajo.

El diálogo está organizado de forma sencilla alrededor de una fuente en un caluroso día de verano. Tres son los personajes que participan: el Arzobispo (quien expone con gran autoridad argumentativa las Escrituras); un cura, Antronio, burdo e ignorante, pero dispuesto a escuchar y renovarse en cuanto le expliquen las cosas y, entre estos dos, como sirviendo de punto de conexión, la figura de Eusebio, proyección del autor, que va expresando las dudas que tiene para que el Arzobispo las explique y el cura las aprenda. En esta primera obra, el propósito de Valdés fue el exponer la doctrina básica que, él entendía, debería conocer cualquier creyente.

El *Diálogo de la lengua* fue escrito a finales de 1535, en Nápoles. Habían pasado seis años desde su primera obra, y es la segunda vez que utiliza el diálogo como género literario para comunicar sus ideas. Esta es la única obra no religiosa de Valdés. Está ambientada en una finca cerca de Nápoles, el autor

---

205 Para más información sobre el tema, véase la introducción de David Estrada Herrero al *Diálogo de doctrina christiana* (Valdés, 2008).



es uno de los interlocutores y participa con su nombre, como era propio del género en Italia. Se nota más dinamismo y elaboración del contexto. El tema es la lengua, la otra gran pasión del conquense. Los otros interlocutores son italianos: Coriolano, un curioso de la lengua, y Marcio, un novicio de la lengua. Estos dos, junto a Torres, un hablante natural del castellano, intentan hacer que Valdés, el cuarto en discordia, tome posición en cuanto a algunas cuestiones de la lengua. Todo va a ir siendo recopilado por un escribano, Aurelio, mudo y pasivo copista, que está oculto en un lugar secreto y va tomando atenta nota de la conversación.

El *Alfabeto cristiano*, como su predecesor, vio su origen en Nápoles, en 1536. Se ha perdido el manuscrito en español. Marco Antonio Magno, gran amigo de Valdés, lo traduce al italiano y publica por primera vez en 1545, después de la muerte del autor. Es la tercera obra escrita en forma de diálogo. Los interlocutores son el propio Valdés y su discípula más aventajada, Julia Gonzaga, quienes conversan de manera animada, reflexionando sobre un sermón de Bernardino Ochino, al cual acaban de escuchar. No hay debate ni confrontación, sino una puesta en común de lo escuchado para consolidar las ideas sobre la salvación. El escenario no está situado, como en las dos ocasiones anteriores, al aire libre, sino en el interior de una casa, al caer la noche.

Las *Cartas inéditas* cubren el período de 1535 a 1537, en Nápoles. Se encontraron en los archivos de Mantua y fueron publicadas con una introducción de Montesinos en Madrid en 1931. Más adelante aparecieron otras tituladas *Lettere inedite di Juan de Valdés al segretario di Stato cobos (1539–1540)* e *il Testamento del Valdés*.

De los *Comentarios de los Salmos* solo se encontró la primera parte del manuscrito, un comentario que hizo de los Salmos 1 a 41. También escribió *El Salterio*, compuesto en Nápoles en 1537. Ambas obras son los primeros trabajos en el campo de la traducción y comentarios bíblicos. Según Menéndez Pelayo, es la mejor traducción que tenemos en castellano, realizada de forma escrupulosa, dando especial cuidado sobre todo a la literalidad y prefiriendo, incluso, en algunos casos, violentar la lengua castellana, lengua a la cual traduce, antes que alterar el significado del original hebreo.

Del *Comentario a la carta a los Romanos* y el *Comentario a la Primera carta a los Corintios*, escritos entre 1538 y 1539 en Nápoles, vemos que el primero fue dedicado a Julia Gonzaga. La primera edición de estos comentarios paulinos lleva como prefacio una carta dedicada al que llegaría a ser el emperador Maximiliano II, escrita por Juan Pérez de Pineda, un protestante español que los editó, posiblemente, en Ginebra, en 1557.<sup>206</sup>

206 Para otras ediciones de estos comentarios, ver la tesis doctoral de María Cecilia Roperó Serrano (2013).

*Le cento e dieci divine Considerazioni*, obra publicada en italiano por primera vez en Basilea, en 1550. Existe un manuscrito fechado en 1558 y una traducción francesa, posiblemente conocida por Juan Calvino. También se ha encontrado una versión inglesa de 1638, que fue muy utilizada por algunos movimientos espirituales de la época en Gran Bretaña. Esta obra guarda gran afinidad con el *Alfabeto cristiano*. Como se cree que las *Consideraciones* fueron una compilación de lo que Valdés leyó los domingos por un espacio de dos años, algo parecido a una especie de sermones, es difícil fechar con exactitud el momento en que fueron escritas. Algunas de las *Consideraciones* están estructuradas como pregunta y respuesta, pero la mayor parte fue concebida como meditaciones personales sobre los puntos más específicos de la doctrina valdesiana, sobre todo en lo que se refiere al problema teológico de la justificación por la fe.

El *Evangelio según San Mateo* fue editado por primera vez en Madrid, en 1880, por Boehmer a partir de un manuscrito español, aunque no del original, encontrado en la Biblioteca Nacional de Viena. Se cree fue escrito aproximadamente en 1539 y dedicado, como no podía ser de otra manera, a Julia Gonzaga.

*Los Trattadelli*, editados por primera vez en italiano, en 1545, se publicaron junto con las *Consideraciones*. Están compuestos por cinco ensayos doctrinales. Debido a la persecución y a las acusaciones de herejía, estos libros desaparecieron. Sólo las *Consideraciones*, en sus traducciones italiana, francesa e inglesa, se salvaron. Muchas de las obras de Valdés, incluidos los comentarios al Nuevo Testamento, se perdieron como resultado de ser escondidos o destruidos cuando la persecución contra los valdesianos se hizo general.

Finalmente, quedan por reseñar dos obras menores: *Studio del propio libro*, una carta en italiano que trata del conocimiento del hombre y del conocimiento de Dios (1545), y un catecismo para niños: *Lac spirituale*, en italiano, o *Leche espiritual (Instrucción Cristiana)*, en castellano, que se tradujo a ocho idiomas y cuya primera edición aparece en 1545.

Después de su muerte algunos de sus amigos y discípulos, principalmente Carnesecchi, intentaron publicar sus escritos, pero la idea no llegó a buen puerto pues muchos tuvieron que huir y el propio Carnesecchi fue detenido por la Inquisición, para ser decapitado antes de ser quemado en la hoguera.

Si exceptuamos la primera de sus obras, nos daremos cuenta de que escribió las demás en un periodo inferior a seis años y solo vio publicada el *DDC*. La historia que ha vivido su producción literaria es breve. Después de muchos años de silencio, en el siglo XIX salieron a la luz algunas de las obras de Valdés gracias al trabajo de Benjamín Wiffen y Luis de Usoz y Río (1855-1863), quienes las publicaron en una colección. Luis Usoz y Río no pudo terminar,

por lo que continuó su trabajo el catedrático y filólogo de lenguas románicas de la Universidad de Estrasburgo, Eduard Boehmer, quien además editó algunas obras de Valdés que encontró en la Biblioteca Nacional de Viena. En el siglo XX, Marcel Bataillon descubrió en el Real Monasterio de San Vicente de Fora, en Portugal, el que se considera único ejemplar impreso salvado de su primera obra, el *Diálogo de doctrina christiana*, que será la edición sobre la que trabajaré en el capítulo tres, junto a otras ediciones recientes del *DDC*. En 1986 Carlos López Lozano, realiza una edición facsímil del *Comentario a Mateo*.



## 2. LAS HERRAMIENTAS. RETÓRICA Y DIÁLOGO

Si es importante entender la trayectoria externa y el contexto social en el cual vivió el artista, no menos necesario es conocer las herramientas que utilizó para la realización de su obra. En este capítulo llevo a cabo una aproximación, un tanto taxonómica, que sirva como marco conceptual y de referencia de los dos instrumentos que usó en la creación literaria Juan de Valdés. Por un lado, está la retórica como técnica para, con la ayuda del ingenio, dar forma a las ideas que se desea expresar, construir y comunicar en un discurso; por otro lado, se encuentra el género literario, escogido como instrumento de expresión: el diálogo.

### 2.1. RETÓRICA

A modo de introducción, se puede decir que la retórica es una de las disciplinas más antiguas del mundo occidental. La retórica puede ser *teoría, práctica, ciencia, arte*. Sus definiciones más comunes son *el poder de persuadir con la palabra* o *la ciencia de hablar bien*.

El nombre viene de su practicante, el *rhetor* (el orador), la persona que en la antigüedad tenía una enorme actividad oral en el marco de sociedades basadas en el uso de la palabra hablada. Generalmente, se ha definido como el *ars bene dicendi* (Quintiliano), la técnica de expresarse de manera adecuada para lograr persuadir al destinatario. Si queremos enseñar algo, convencer de algo o mover a las personas a tomar decisiones y posturas, se debe cultivar esta disciplina del buen uso de la palabra.

Otra definición la proporciona Antonio López Eire, en su *Retórica clásica y teoría literaria moderna*: “Etimológicamente, la palabra retórica, en griego *rhetoriké* (sc. *Tékhne*, o sea, «arte retórica»), deriva de la voz *rhétor*, y significa por tanto en su origen «arte del rhétor»” (1997: 12).

Esta definición apunta, principalmente, a lo que hoy conocemos como el orador político, que pretende emular a la figura principal en la antigua Grecia libre, donde la responsabilidad primordial del ciudadano era cuidar de su ciudad. Tiempo después ese orador público se desplazó a los tribunales y,

finalmente, terminó ocupándose, de manera privada, de la filosofía y de la poética. Originalmente, se enseñaba la retórica con el propósito de ser usada en los discursos orales, cuando se reunían los ciudadanos libres para tratar temas de interés para la *polis*. Algunos discursos orales no se pronunciaban de viva voz, sino que se escribían. Esto hizo que, junto con el uso que se hacía de esta disciplina para escribir cartas a las autoridades y el hecho de que se escribieran las mejores piezas oratorias para ser estudiadas, se fuese trasladando el uso de la retórica a lo escrito. Más tarde, con la desaparición de la libertad política, la retórica se refugió en la escuela y fue usada para preparar al ciudadano del mundo, a un ciudadano que no pertenecía a un solo lugar sino que era un ciudadano sin ciudad o *kosmopolites*.

Con respecto a la figura del orador, examinamos a continuación los atributos que debe cultivar. La primera condición tiene que ver con el bien ser y hacer del *rhetor*. La principal característica de la retórica está en el *bene*,<sup>207</sup> en el bien no solo como virtud del escrito, discurso u obra realizada, sino también del autor, quien, además de aplicar esta virtud al discurso o escrito, debería cultivar la bondad moral como una de sus cualidades. Y aquí se encuentra una de las principales causas del descrédito de la retórica: esta ha sido usada con perfidia y propósitos egoístas, lo que ha dado lugar a una arraigada tradición de hostilidad hacia la retórica, ya que se le llegó a considerar una herramienta de demagogos y mentirosos. Adolf Hitler es un buen ejemplo de esto pues la efectividad retórica es independiente de su contenido moral o del de sus usuarios. Esta es la razón por la que es un imperativo en la retórica el que sea dominada por personas cuya elocuencia constituya un vehículo de sentimientos verdaderos y buenas intenciones. Aunque parezca difícil de creer, también existen hombres de bien que usan la retórica para hacer y deshacer las dobleces de la mentira y construir un mundo mejor.

Otra condición necesaria en el orador es el que tenga libertad de palabra, para poder disponer de esta sin el temor a la represalia, a ser señalado o condenado. Pero si el orador o escritor necesita libertad de palabra, se precisa también que tenga conocimiento o dominio sobre la materia u objeto sobre el cual quiere disertar o escribir; el orador ha de hablar solo con conocimiento de causa. Si carece de ese conocimiento, se debe abstener de opinar o se debe documentar previamente sobre el tema, pues de lo contrario su discurso corre peligro de ser *un hablar por hablar*, una garrulería vacua que juega con las palabras. De lo dicho se desprende que el orador no puede ser un experto en todo, pero sí debe serlo en la materia que es capaz de tratar, sobre la cual debe perfeccionar su conocimiento y exposición.

207 La cualidad del *bien hacer* diferencia a la retórica de la gramática, cuya principal característica es escribir de forma *recte*.

Esta ciencia ha experimentado en su travesía tanto vientos favorables como contrarios. En algunos periodos no ha sido bien vista y en otros, por el contrario, ha gozado de un gran favor entre los hombres cultos.<sup>208</sup> Una de las razones para ello se debió a su secuestro por parte de algunos teóricos del lenguaje, lingüistas-estructuralistas y críticos literarios que la desviaron de su propósito y finalidad con la que nació. Durante siglos el viento sopló a su favor, por ejemplo, en el Renacimiento, en el que fue un elemento central para el sistema educativo, como lo había sido en sus orígenes. A su vez, el Siglo de Oro fue un período de especial riqueza en la praxis retórica.

En el presente capítulo me propongo descubrir cómo la retórica se utilizó en la creación literaria a comienzos del siglo XVI, más exactamente en la elaboración del *DDC*, cuando el sermón había dejado de ser efectivo como medio de comunicación masiva, tanto en la proclamación como en la formación de los fieles en la religión tradicional y de los discípulos en el movimiento reformista. Para conseguir tal fin haré un breve reconocimiento de la retórica desde sus orígenes<sup>209</sup> hasta finales del siglo XV y, posteriormente, ya en el capítulo tres, estudiaré la aplicación de esta disciplina al *DDC*.

### 2.1.1. Antigua Grecia, Roma, Europa medieval

La mayoría de teóricos señala a Grecia como la cuna en la que nació y floreció el arte del discurso persuasivo. Tradicionalmente se entendía que la retórica tuvo su origen junto a la gramática y a la dialéctica (lógica). Según una antigua tradición que recogen Aristóteles,<sup>210</sup> Cicerón y Quintiliano, las primeras propuestas para establecer preceptos para la construcción y la comunicación de un discurso se deben a Córax,<sup>211</sup> quien en su ciudad natal, Siracusa (Sicilia),

208 Solo a modo de ejemplo señalo el desdén sufrido por la retórica en el siglo XIX y gran parte del siglo XX. Dice Bice Mortara Garavelli, en su *Manual de Retórica*: “Sobre esta antigua disciplina recayeron sucesivas condenas capitales durante los siglos XIX y XX (aunque las sentencias nunca llegaron a ejecutarse verdaderamente). Se deseaba atacar la parte nociva de las doctrinas y de las prácticas retóricas, la preceptiva desprovista de razones aparentes, la repetición acritica de esquemas y modelos vulgarizados y vulgares, la vaciedad elevada a un sistema: en suma, el acervo de incrustaciones que habían vuelto irreconocible un monumento venerable [...] En un momento de la historia, designó el “cáncer”, es decir, el mal por excelencia de todas las literaturas, de todos los modos de hablar que se reducen a una cáscara hueca y se consagran a la insignificancia. Es verdad que este mal tiene muy poco en común —solo el nombre— con el antiguo arte del discurso persuasivo” (1991: 7, 10).

209 Un artículo sobre el tema, muy interesante, es el de María del Mar Gómez Cervantes (2006), “El zigzagante y dilatado recorrido de la retórica: un acercamiento a su cambiante valoración”.

210 Las tres figuras más importantes en la historia de la retórica antes de Aristóteles son: Gorgias, Isócrates y Platón.

211 Otros señalan a uno llamado Tisias, discípulo del anterior. Los hay quienes afirman que fueron la misma persona.

hacia el 476 a.C., fue el inventor del arte de la retórica. A su discípulo Tisias se le atribuye su desarrollo y difusión, y el haberla llevado al continente.

El primer eslabón en la cadena y quien le dio un fuerte impulso fue Gorgias, con su *Encomio de Helena*, obra considerada por Antonio López Eire el “acta fundacional de la retórica y de la poética” (1997: 21). No llevaba mucho tiempo de nacida y pronto aparecieron sus primeros críticos; uno de ellos, Aristófanes, en su comedia *Las nubes*, satiriza a la retórica como “el arte del razonamiento débil, que con falsos argumentos triunfa sobre el fuerte [...] que proporciona al ignorante verosímil o al egoísta hipócrita —el miserable o el loco— poder sobre los buenos y los prudentes” (Leith, 2012: 40).

El segundo eslabón en la cadena es Platón, quien tuvo dos posturas diferentes acerca de la retórica. En sus primeros diálogos, *Protágoras* y *Gorgias*, no la vio con buenos ojos y la atacó de forma categórica. James J. Murphy observa en los diálogos mencionados a un Platón que acusa a la retórica de: 1) ser un simple truco para producir placer y satisfacción del auditorio; 2) ser meramente una especie de adulación; 3) tener el poder de mover las mentes de los hombres, lo cual consideraba estaba mal porque se valía de la ignorancia de los oyentes; 4) no ser un arte sino solo un instrumento, como el saber nadar o cocinar; y 5) no estaba de acuerdo con la afirmación de algunos maestros de la retórica, para quienes un hombre que domina este arte es por ello una persona virtuosa (1988: 30).

Algunas líneas más adelante Murphy argumenta cómo, en el *Fedro*, Platón cambia su posición y elogia la retórica, definiéndola como “el arte de ganarse —o encantar— el alma por medio del discurso,” y propone algunos principios que deberían seguirse, haciendo énfasis en “alentar al orador a que estudie no solo el alma humana, sino también los detalles de los argumentos, los tipos de lenguaje y los modos de exposición del discurso” (1988: 32).

El siguiente eslabón en la cadena es Aristóteles, quien, además de llevar a cabo un estudio muy completo del tema, continuó dándole forma por medio de su *Retórica*, en la cual introdujo los principios básicos de la composición de discursos y le dio un espacio entre las artes liberales, al convertirla en objeto de estudio sistemático. Su concepto de retórica era diferente al de su maestro:

Platón considera la retórica como algo científico, y asegura que no es un arte, porque utiliza la persuasión no solo para lograr una decisión sino también para aumentar el placer y evitar el dolor (Gorgias, 465<sup>a</sup>). Aristóteles propugna un modelo de retórica deliberadamente distinto, una retórica que es artística porque demuestra por medio de la prueba que una decisión es esencialmente noble o justa (Murphy, 1988: 41).

Más tarde aparecen los grandes tratados romanos, en los que el propósito principal de sus autores no era producir obras nuevas, sino editar, clasificar



y analizar las obras griegas ya existentes que consideraban de gran valor. El más importante retórico de este periodo, que es el eslabón en la transición entre la teoría retórica griega y la retórica romana, es Hermágoras de Temnos, quien desarrolló su doctrina de la *stasis* (estado del argumento o tema de discusión).

El siguiente maestro es Cicerón, quien inicia la tradición retórica latina. Fue una de las primeras eminencias de la época romana. Escribió, entre otras, las siguientes obras: *De inventione*; el *Ad Herennium*,<sup>212</sup> cuya autoría por mucho tiempo se le ha atribuido, aunque la teoría que prevalece es la del anonimato;<sup>213</sup> el *De oratore* (55 a. C.); el *Brutus* (46 a.C.); y el *Orator* (46 a.C.). James J. Murphy presenta un acertado resumen de lo que fue el gran aporte de Cicerón:

Siendo estudiante, Cicerón aprendió que el arte de la oratoria consistía en cinco partes distintas: invención, ordenación, estilo, memoria y pronunciación. En otras palabras, el orador tenía que aprender los métodos para localizar su material, los principios para la estructuración de su discurso, las técnicas de embellecimiento del mismo, las reglas para memorizarlo y los preceptos que debían informar la presentación física de su mensaje (1988: 137).

Roma dejó de ser una república y se transformó en imperio. Las condiciones sociales y políticas que habían dado lugar a la existencia de una retórica sumamente creativa ya no eran patrimonio del mundo romano. La aparición del Imperio trajo consigo un cambio en el sistema de enseñanza y se establecieron tres niveles distintos de educación, según estuviera bajo el control del *litterator*, del *grammaticus* o del *rhetor*. La retórica llegó a ser uno de los principales factores formativos en el sistema educativo y Quintiliano fue uno de los grandes impulsores del proyecto de situar la retórica en el centro de la labor educativa de su época; a él se le debe “el habernos legado una versión latina e inteligible de la retórica de su tiempo continuando la tradición de Isócrates, Aristóteles y Cicerón” (Murphy, 1988: 215). La educación se estructuraba alrededor de dos grupos. Las artes de las *ciencias del espíritu* formaban el *trivium*: gramática, retórica y dialéctica. El

212 Muchos investigadores dudan de que Cicerón sea el autor y ofrecen dos propuestas sobre el creador de la obra: la primera es que fue Cornificio, y entre sus propulsores se encuentran Fray Luis de Granada y Piero Vettori, quienes se basan en unos pasajes de las *Instituciones de Quintiliano*. Los partidarios de la segunda idea prefieren dejarla como una obra con autor anónimo; entre sus defensores se encuentra Sam Leith. De las dos posturas, la defensa del anonimato sigue siendo la postura más segura, puesto que ninguna de las pruebas que se dan a favor de Cornificio es irrefutable.

213 Este tratado llegó a ser el manual más famoso hasta el Renacimiento y el texto latino más completo y antiguo de la tradición retórica romana. Se ocupa de la invención, la ordenación o disposición, el estilo, la memoria y la pronunciación; es decir, las cinco partes tradicionales de la retórica, tal como fue enseñada por los romanos.

*quadrivium* reunía las *ciencias de la naturaleza*. Los dos grupos constituían las artes liberales.<sup>214</sup>

Marco Fabio Quintiliano ocupa el lugar más destacado entre los *rheto*res de Roma durante el primer siglo de nuestra era. Originario de la actual Calahorra, en España, nació entre el año 30–40 d.C. Sobre el año 50, su padre le llevó a Roma para que completara su educación. En la ciudad eterna estuvo hasta el 59, después regresó por un periodo corto de tiempo a España y, finalmente, volvió a Roma con el fin de trabajar para el Imperio y el emperador Galba en el 68. En el 87 fue designado director de la escuela estatal de oratoria de Roma. En el año 92 se jubiló, y muchos creen que fue entre este año y el 95 cuando escribió su obra más importante, la *Institutio Oratoria*, en cuyo prólogo reza: “Mi propósito, pues, es el de formar al perfecto orador. Lo más esencial para él es que debería ser un hombre bueno y, por tanto, exigimos de él no solo la posesión de actitudes excepcionales para el discurso, sino también todas las cualidades del alma” (Quintiliano, 2004: I, prólogo).

Es aquí que se encuentra uno de los grandes aportes de Quintiliano al dar igual importancia tanto a la dimensión personal como a la destreza oratoria, la cual se resume en su definición del orador como *vir bonus dicendi peritus*, “un hombre bueno hábil en el arte de hablar”<sup>215</sup> (XII, 1). Para James J. Murphy, “la idea de “hombre bueno que habla bien” es su respuesta a los tiempos en que vivió: una sociedad y una cultura decadente” (1988: 220). Existen dos opiniones generalizadas entre los estudiosos sobre la frase *hombre bueno*. Por un lado, están los que piensan que implica “hacer o buscar el bien” como cualidad moral; y hay otros que consideran la frase asociada con el concepto de *deber*, que “alude siempre a la excelencia fundamental humana y romana en el arte de gobernar” (Murphy, 1988: 241). La diferencia entre las dos opiniones radica en que, en la segunda, se le permiten al orador algunos atributos y acciones que parecen cuestionables desde el punto de vista moral.

El senado romano y, por ende, la libertad de expresión, prácticamente desaparecieron a causa del largo periodo de emperadores<sup>216</sup> —la mayoría una lamentable lacra para el imperio—, quienes, aunque mantuvieron las formas aparentes del gobierno de la vieja república, nunca devolvieron el poder al Senado. Esto dio paso a lo que los eruditos en la materia llamaran “segunda sofística” a este período, etapa que se caracterizó porque los *rheto*res se

214 Llamadas así por ser parte del programa educativo que recibían los ciudadanos libres en la antigua Grecia y que luego se extendería por todo el imperio romano.

215 Quintiliano, en su *Institutio oratoria* (XII, 1), la define como: “*Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur, vir bonus dicendi peritus.*” De allí se entiende que la frase no es nueva, provenía de Catone, y le dieron continuidad Séneca y el ya mencionado Quintiliano.

216 12 dictadores en 84 años.

preocuparon por temas menos relevantes como los asuntos externos del discurso, pues les estaba impedido, no en la teoría, pero sí en la práctica, el sano ejercicio del discurso deliberativo y político. Destaca de esta época el *Diálogo de los oradores* de Tácito. Este ambiente de represión tuvo como consecuencia la aparición de una gran cantidad de libros que se dedicaban a los ejercicios escolares. Ejemplo de ello son *Las declamationes* de Séneca el Viejo, que consistían en diez libros que exponían ejercicios consistentes en discursos que el estudiante pronunciaba durante la propia clase, pero sobre un tema imaginario. Así, la retórica pasó de la esfera pública a la privada; de la enseñanza para la vida a la enseñanza para la escuela; de la confrontación de las ideas en la vida real a la contienda imaginaria del salón de clase, constituyéndose como un fin en sí mismo y no en un medio.

En este periodo aparece una serie de pequeños tratados —que serían ampliamente usados en el Renacimiento—, los *progymnasmata* o ejercicios escolares elementales. Hermógenes publicó los suyos en el siglo II y Aftonio hizo otro tanto en el siglo IV.<sup>217</sup> Al ir del fondo a la forma, la gramática y los gramáticos pasaron a un primer plano y surgieron varias gramáticas. Sobresale la de Donato, escrita en el siglo IV, compuesta de dos manuales que fueron textos escolares durante casi doce siglos; se llamaban *Ars minor* y *Ars maior*. El resurgimiento de la gramática y su unión con la retórica en la enseñanza trajo confusión, coincidencias y ambigüedades en muchos de los términos usados, situación que ha perdurado hasta el día de hoy.<sup>218</sup>

En resumen, importa reconocer que el mundo antiguo produjo diversos tipos de documentos concernientes a las artes de hablar y escribir. Cabe dividir las obras retóricas en dos escuelas o tradiciones: la retórica aristotélica, de tono filosófico y lógico, y la retórica *ciceroniana*, de Cicerón, el Seudo Cicerón

217 En todos estos manuales se daban consejos sobre la composición de géneros, pero no trataban el tema de la oratoria en su conjunto. James Murphy rescata una “obrita perteneciente a este período que ha gozado de interés permanente” (1988: 253). Se refiere a *De lo sublime*, escrita por un autor desconocido al que se le conoce como el *Pseudo-Longino* y que “resalta el valor del arte y la unidad orgánica en contraposición a las simples técnicas o a los procesos mecánicos.” Por ser de gran interés, transcribo a continuación el mismo párrafo que cita James Murphy: “Podríamos decir que hay cinco fuentes que contribuyen de un modo efecacísimo al buen hacer literario. Las cinco presuponen la capacidad de expresión, sin la cual no es posible la buena obra. La primera y más importante es la fuerza creadora de la mente, que ya definimos en nuestro trabajo sobre Jenofonte. La segunda es la emoción auténtica y llena de inspiración. Las dos requieren en gran parte una disposición innata. Las otras se perfeccionan también con el ejercicio artístico, y son: la construcción adecuada de figuras (tanto las de dicción como las de pensamiento); la belleza de estilo, que, a su vez, incluye la elección de las palabras y el empleo del lenguaje figurativo y artístico; finalmente, y esta incluye a todas las demás, la disposición digna y provista de distinción” (1988: 252).

218 Otro gramático importante de la época es Prisciano, con su obra *Institutiones grammaticae*, la cual llegó a ser un importante manual de gramática en la Edad Media.

y Quintiliano, de tono pragmático e íntimamente ligada a las leyes romanas. Quintiliano insta, asimismo, a forjar una estrecha relación entre la gramática y la retórica, en su sistema para formar al orador ideal. La segunda sofística creó tratados sobre las *declamationes* y los *progymnasmata*. El *Ars poética* de Horacio, una guía para escritores de versos, se basaba en la tradición gramatical de la *enarratio poetarum*. Aunque Donato trata solo de la gramática como *ars recte loquendi*, su obra es fundamental para entrelazar la retórica con la gramática, pues incluye en sus *ars grammatici* los *schemata* y los *tropi*.

Todas estas obras poseen en común una intención preceptiva aunque contemplen diversos estilos de discurso y, a menudo, establezcan normas diferentes aun para el mismo estilo; todas admiten la premisa fundamental según la cual el consejo preceptivo es un auxilio para el discurso futuro. Sus semejanzas son más importantes que sus divergencias. Así, pues, todas aceptan la afirmación de Cicerón: “la elocuencia es una (...) sean cuales fueren las regiones del discurso a que se extienda.” En consecuencia, todos estos tratados pueden definirse acertadamente como “artes del discurso” (Murphy, 1986: 54, 55).

### 2.1.2. Época de transición

El puente natural que nos lleva a la Edad Media es la obra de Agustín, quien vincula la retórica con el cristianismo en su *De doctrina christiana*, escrita en el 426. Los albores de la Edad Media se caracterizaron por los debates internos que se presentaron dentro de la Iglesia, intentando concretar cuatro aspectos que le apremiaban. El primero de ellos era definir las doctrinas cristianas en respuesta a los ataques heréticos; el segundo era establecer la base intelectual de una cultura que permitiera a la Iglesia realizar su labor evangelista. Otro aspecto a tratar era el encontrar una respuesta satisfactoria a la inquietud de saber si la Iglesia debía adoptar completamente la cultura de la época o ser sal y luz para ella, pues inicialmente había absorbido todos los aspectos culturales de Grecia. Por último, le era necesario estimar el valor de la retórica dentro del seno de la nueva religión, ya que algunos la consideraban un instrumento muy negativo.

De todos los temas nos interesa, cómo no, el último. Tres argumentos actuaban en contra de la retórica para que se aceptara dentro del catolicismo. La primera era que, si bien el Imperio Romano había pasado, en Roma todavía quedaban horribles recuerdos de las persecuciones promovidas, muchas veces, por hombres hábiles con la retórica, que habían persuadido a las autoridades de realizar tales atrocidades; otro aspecto negativo consistía en que muchos retóricos reconocidos, como Fronto, eran adversarios declarados de la nueva fe; y la tercera razón era que se le consideraba producto de una cultura pagana.

Aunque muchas voces propusieron prescindir de las formas retóricas, también hubo voces a favor que prevalecieron. Una de esas voces fue la de Agustín, quien abrió espacio a la retórica dentro de la cultura cristiana.<sup>219</sup> Aurelio Agustín declaró que el arte de la elocuencia debía usarse activamente y no rechazarlo porque estuviera manchado de paganismo; para el argelino, la retórica podía servir tanto a la verdad como a la falsedad, era neutra y el problema estaba en quien la usaba. En el libro IV, capítulo 2, de *De doctrina cristiana*, San Agustín nos deja ver su opinión:

Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerme en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo, atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo? ¿Quién dirá que los que inculcan la mentira han de saber exponerla con brevedad, claridad, verosimilitud, y los otros que cuentan las verdades de tal modo lo han de hacer que produzca hastío el escucharlas, trabajo el entenderlas y por fin repugnancia el adoptarlas? ¿Quién dirá que aquéllos han de rebatir la verdad con falsos argumentos y afianzar la mentira, y éstos no podrán defender la verdad ni refutar los errores? ¿Quién dirá que aquéllos, al hablar moviendo y empujando al error los ánimos de los oyentes, los han de aterrar, contristar, alegrar y exhortar con ardor y éstos, defendiendo la verdad, han de dormitar con languidez y frialdad? ¿Quién será tan insensato que así sienta? Ocupando un puesto medio el arte del discurso y sirviendo en gran manera para persuadir las cosas buenas o las malas, ¿por qué los buenos no se dedican a conseguirle para que sirva a la virtud, cuando los malos le emplean en uso de la iniquidad y del error para defender vanas y perversas causas? (2013, párr. 2).<sup>220</sup>

Como podemos apreciar, el obispo de Hipona anima a sus lectores a utilizar la retórica en el servicio activo del ministerio, estableciendo así una tradición claramente preceptiva para la comunidad cristiana.

Seguramente, sin que se diera cuenta, fue ese el momento en la historia en que la Iglesia comenzó el declive y la ruina del cristianismo como estilo de vida interno, algo que fue su ADN original y el secreto que la llevó a triunfar en todo el imperio, pues se transformó en una organización y en una forma de vida externa, que en la época en que aparece Juan de Valdés se encontraba en sus máximos niveles de corrupción e inmoralidad. Triunfó la religión como sistema estructurado, se atacaron y, en muchos casos, se revistieron los

219 El mismo san Agustín se había convertido al cristianismo a partir de su relación con la retórica.

220 Cita tomada de la edición digital de las obras completas de San Agustín hecha por la Federación Agustiniiana Española (FAE).

mitos, prácticas y doctrina paganos con vocabulario y formas cristianas, en un sincretismo monstruoso. La idea de usar la retórica para llevar el mensaje de Dios a los hombres se corrompió porque, en primer lugar, quienes portaban el mensaje se preocuparon más por transmitir su propia interpretación del mensaje que del mensaje en sí mismo; y, en segundo lugar, porque esas personas, en la mayoría de los casos, no cumplían el primer requisito de la retórica, *vir bonus dicendi peritus*, lo cual les hacía moralmente no cualificados para enseñar las Escrituras.<sup>221</sup> Desafortunadamente, el daño estaba hecho.

Entre los siglos II y IV aparecieron varios tratados como el de Fortunacio, *Ars Rhetorica*; el de Victorino, *Explanatio in Rhetoricam M. Tullii Ciceronis libri duo*; el de Sulpicio Víctor, *Institutiones oratoriae*; y el de Severiano, *Praecepta artis rhetoricae*.<sup>222</sup>

En el siglo V se publica *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella, que introduce las siete artes liberales en la Edad Media, y el libro V de su obra lo dedica a la retórica. Lo que sucede a este arte a partir del siglo VI, en el que ocupa un lugar secundario, está bien resumido por David Pujante:

Durante el siglo VI aparecen una serie de obras que están destinadas a tener un influjo importante en la historia futura de la retórica. Es el caso del tratado sobre los tópicos de Boecio (entre los siglos V y VI). Esta obra, que fue conocida con el título de *Topica Boetti*, tuvo gran importancia para la difusión durante la Edad Media del conocimiento lógico y retórico de origen aristotélico y ciceroniano. Contemporáneo de Boecio, al gramático Prisciano le debemos una traducción latina de parte de los *Progymnasmata* (ejercicios) de Hermógenes. También suyo es un análisis gramatical de Virgilio que contribuye al culto que se establecerá en generaciones posteriores por el poeta latino. Un siglo después aparecen las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (Ca. 570–636). Trata de la retórica en el libro II, siendo las *Institutiones de Casiodoro* (secretario de los reyes ostrogodos, que había vivido a principios del siglo VI) su fuente principal. Otros autores a considerar serían Beda el Venerable (673–735), Alcuino (Ca. 735–804), Rabano Mauro (776–856). Toda la tradición preceptiva clásica adaptada para la enseñanza por estos escritores y profesores del Medioevo se encauza de manera tripartita, en tres campos de aplicación, dando origen a tres tipos de tratados o artes: *ars praedicandi* (predicación eclesiástica), *ars dictaminis* (escritura de cartas, en el ámbito político-administrativo principalmente) y *ars poetriaae* (versificación). Esta especialización de las artes se puede observar de manera especial entre los siglos XI y XIII (2003: 62).

221 Cosas en las que, por ejemplo, la ortodoxa sinagoga ha intentado ser estricta; principalmente, se ha cuidado y se ha sido exigente con la lectura y exégesis de las Escrituras.

222 David Pujante, en su *Manual de retórica* (2003), presenta un cuadro sinóptico con los diferentes tratados producidos en el Imperio durante los siglos III y IV.

### 2.1.3. El resurgir de la retórica

En 1416 el humanista Poggio Bracciolini descubre en un monasterio de St. Gallen, Suiza, una copia completa de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano. La obra es copiada y difundida rápidamente hasta llegar a convertirse en punto de referencia vital de la educación humanista en el Renacimiento. A partir de ese momento, la retórica experimenta un gran cambio: el arte del bien decir, del discurso oral, se transforma en el arte del bien escribir, gracias a la imprenta. Durante la época que nos ocupa, la retórica influye sobre la enseñanza, la religión católica y la literatura.

No quiero terminar esta sección sin dejar constancia de que, aunque otras culturas no hicieron teoría sobre la retórica, sí la practicaron con bastante éxito. No solo los griegos cultivaron este arte, también lo hicieron otros pueblos, como por ejemplo los hebreos, principalmente en los textos bíblicos y en el magisterio de los rabinos y predicadores en la época del imperio. William Barclay (1994), en el volumen catorce del *Comentario al Nuevo Testamento*, expone las muchas características de la predicación de los filósofos ambulantes griegos que fueron agregadas por los oradores hebreos a su estilo: preguntas retóricas, uso de imperativos, ejemplos tomados de la vida diaria y uso de las citas de los héroes de la antigüedad o, en su caso, de los héroes de la fe judía.

### 2.1.4. Un esquema de retórica general

Los teóricos consultados sobre la retórica en el Renacimiento proponen y defienden cada uno, en sus respectivos manuales, un esquema propio. Para este caso, después de revisar varios bosquejos, seguiré en la primera parte el esquema presentado por Heinrich Lausberg (1990) en su *Manual de retórica literaria*, porque hace una exposición de la retórica antigua, proyectada hacia la Edad Media y la modernidad, y sirve como esquema auxiliar y de orientación en la interpretación de textos. Para las otras partes del esquema, seguiré a otros autores además del ya referenciado. No es mi propósito presentar en este trabajo un estudio profundo de todos los componentes de dicho esquema o las diferencias y similitudes que puede haber entre los diferentes teóricos. Solamente haré referencia a aquellos elementos que considero útiles o necesarios para esta investigación, aunque, como veremos en el siguiente capítulo, en cada periodo de la historia y en cada lengua se ha producido una retórica con matices propios.

El proceso de formación de una obra de arte está constituido por varias etapas sucesivas (que en algunas ocasiones se solapan y se mezclan) por las que va pasando hasta finalmente ver la luz: pensamos lo que queremos decir, organizamos el orden en que lo vamos a decir, hallamos la forma en que queremos decirlo y, finalmente, nos ponemos manos a la obra. En el *Manual*



de *retórica literaria* (1990), Lausberg señala que toda obra consta de *res* y *verba*, siendo la primera la síntesis del contenido de ideas o pensamientos, la *materia* a tratar, la cual define o limita por medio de la *intellectio* y, la segunda, la formulación por el lenguaje de esas ideas; el desarrollo de la *materia* que constituye la obra literaria. Estas etapas, a su vez, se subdividen en varias fases elaborativas que van desde la materia bruta hasta el discurso u obra terminada. Las *res* son objeto de tratamiento por parte de la *intellectio*, la *inventio* y la *dispositio*; las *verba* lo son de la *elocutio*. En lo que sigue, haré una breve revisión por separado de *res* y de *verba*.

Como señalé anteriormente, la teoría refiere que la *res* atiende al contenido de la obra y es objeto de tratamiento por parte de la *intellectio*, la *inventio* y la *dispositio*.

La primera de ellas, la *intellectio*,<sup>223</sup> es una operación retórica incluida en la serie de las operaciones retóricas de actividad *poiética*<sup>224</sup> por la relación que mantiene con la producción del discurso retórico, en la que es pieza clave, aunque no se trate de una operación retórica que la constituya. En este apartado sigo a Tomás Albaladejo y Francisco Chico Rico, quienes han realizado excelentes aportes en esta área del conocimiento. Tomás Albaladejo define esta operación retórica —no constituyente de discurso y previa a la serie compuesta por las tres operaciones que sí son constituyentes de discurso (*inventio*, *dispositio* y *elocutio*)— como “el examen de todos los elementos y factores del hecho retórico por el orador antes de comenzar la producción del texto retórico” (1991: 58). Es la primera de las operaciones retóricas y precede a todas las demás. Tomás Albaladejo y Francisco Chico Rico (1994: 339-352) señalan algunos elementos que consideran hacen de esta operación retórica un punto capital en todo el proceso retórico:

223 Francisco Chico Rico llama la atención sobre un hecho “excesivamente llamativo: ninguno de los grandes teóricos de la retórica llega a mencionar explícitamente dicha operación retórica y, con ello, a reconocer su existencia y a asumir su especificidad en el tradicional sistema de las *partes artis*” (1998: 493). Para una exposición completa del tema, véase su artículo, “La *intellectio* en la *Institutio oratoria* de Quintiliano: *ingenium*, *iudicium*, *consilium* y *partes artis*” (1998).

224 *Poiético*: adjetivo relativo a la producción. Los griegos distinguían dos tipos de acción: la *praxis*, que se caracteriza por ser una acción que no produce un objeto como resultado y es el obrar propio de la ética y la política. Por otro lado, estaría la *poiesis*, acción sujeta a reglas que produce un objeto como resultado. Sería la acción productora, creadora. A este tipo de acción está asociada la palabra *téchne*, de la cual derivan tanto la palabra *técnica* como el término *arte*, ya que en la concepción griega el arte estaba sujeto a reglas; bastaba con seguir un procedimiento establecido para crear una obra de arte. *Poiético* significa, entonces, productivo, creador, pero siempre sujeto a reglas.



1) Ayuda al orador, escritor, a examinar la *causa* y el conjunto del *hecho histórico* en el que está situado para, a partir de ese conocimiento, organizar su actividad retórica en la *inventio*, en la *dispositio* y en la *elocutio*.<sup>225</sup>

2) Permite al orador o escritor saber en qué consiste la *causa*, es decir, cuál es su *status*, cuál es su grado de defendibilidad y a qué género corresponde.

3) Comprueba si el objeto del discurso retórico o causa está constituido por una *thesis* —*quaestio civilis generalis* o *quaestio infinita*— o por una *hypothesis* —*quaestio civilis specialis* o *quaestio finita*—.

4) Acredita la mayor o menor consistencia por parte de la *causa* que le permita determinar el *status* de esta, entre A) *coniectura*—conjetura—, B) (*de-*) *fnitio*—definición—, C) *qualitas*—calidad— y D) *translatio*—consecuencia—.

5) Determina la especie de la *causa*, que puede ser A) *ethica* o *moralis* —aquella en la que intervienen las costumbres—, B) *pathetica*—la que apela al afecto o al sentimiento— o C) *iudicialis*—la que se basa en la confrontación pura—.

6) Comprende la figura de la *causa*, esto es, su estructura, que puede ser: A) *simplex* —la que consta de un solo asunto—, B) *coniuncta* —la que está formada por la unión de varios asuntos— o C) *concertativa* —la que hace uso de dos o más asuntos siempre alternativos—.

7) Sobre la base de todo lo anterior, determina el *genus* aristotélico de la *causa*, que conducirá al orador o escritor a un discurso retórico de género *judicial*, si el orador o escritor identifica por medio de la *intellectio* una *res dubia* (una cuestión dudosa que pretende un cambio de las condiciones iniciales del discurso), perteneciente al pasado como *causa* de este, obligándolo a centrar las actividades de *inventio* en los *argumenta* o pruebas. De género *deliberativo*, si el orador o escritor constata por medio del *intellectio* que la *res dubia* pertenece al futuro, está obligado a centrar su actividad en la *inventio* en torno a los *exempla* o casos particulares. De género *demonstrativo*, si descubre que es una *res certa* (una cuestión en la que todos están de acuerdo), debe concentrar su actividad de *inventio* en la *amplificatio* y una actividad de *elocutio* basada en el *ornatus*.

8) Permite:

La organización y realización por parte del orador o escritor de las operaciones retóricas constituyentes del discurso (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*) dentro

225 Como veremos en el capítulo tres, la *intellectio* es una operación de altísima relevancia y jugó un papel muy importante en la creación del *DDC*, debido a las circunstancias históricas que, como hemos visto, rodearon la elaboración de esta obra literaria. La *intellectio* le permitió a Valdés saber en qué consistió la causa, cuál es su grado de defendibilidad y a qué género correspondía ubicarla, para que, teniendo presente el *docorum*, pudiera persuadir a los lectores, saliendo ileso de las garras de la Suprema.

de una estrategia sistemática de producción textual en la que son tenidos en cuenta, en virtud del componente estructurador de la textualidad y de la comunicación retórica que es el *decorum* o *aptum* (Albaladejo y Chico Rico, 1994: 343).

Este último aspecto es clave en todo el proceso retórico pues, como afirman los citados profesores, es función de la *intellectio*:

hacer posible el comienzo de la actividad de la serie integrada por las cinco operaciones retóricas tradicionales y el mantenimiento de la misma en las condiciones comunicativas más convenientes a la situación comunicativa en general y a cada uno de sus componentes en particular de acuerdo con el principio del *decorum* y también de acuerdo con el principio del *kairós* o la oportunidad de la comunicación retórica (Albaladejo y Chico Rico, 1994: 343).

En otras palabras, sin perder de vista el *decorum* (que le permita cumplir con las expectativas de la audiencia) y el *kairós* (el momento oportuno), la *intellectio* organiza todos los demás componentes del proceso retórico. Un bosquejo de las operaciones retóricas sería: *intellectio*, *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio/pronuntiatio*. De estas, la *intellectio*, *memoria* y *actio/pronuntiatio* hacen parte de las operaciones retóricas no constituyentes de discurso, y la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio* son operaciones constituyentes de discurso de carácter poiético (cf. Chico Rico, 1989: 47-55). Las cinco pueden ser adecuadas por la *intellectio* para asegurar el mayor grado de defendibilidad de la *causa*; según lo explican Tomás Albaladejo y Francisco Chico Rico:

Así, el grado de defendibilidad de una *causa* que responde plenamente a la conciencia general de los valores y de la verdad del público, propia de la *causa honesta*, hace que la argumentación dialéctica pueda pasar a un segundo plano de importancia para ceder su espacio a la demostración exornadora y ratificadora; el grado de defendibilidad de una *causa* que provoca en la conciencia general de los valores y de la verdad del público un serio problema con respecto a su mantenimiento, propio de las *causa anceps* o *causa dubia*, exige el desarrollo de un proceso argumentativo grave y severo; y el grado de defendibilidad de una *causa* que se enfrenta claramente a la conciencia general de los valores y de la verdad del público, propio de la *causa admirabilis* o *causa turpis*; el grado de defendibilidad de una causa que para la conciencia común de los valores y de la verdad del público constituye una cuestión sin importancia y sin interés, propio de la *causa humilis*, y el grado de defendibilidad de una *causa* que, por su complejidad, se hace de difícil comprensión para el público, propio de la *causa obscura*, imponen, en general, grandes requerimientos a la técnica retórica del orador (1994: 344).

Pero la *intellectio* no solo es importante en relación con la estructura retórica del discurso, lo es también en relación con su contenido y juega un papel trascendental no solo en todo el proceso retórico, proveyendo un conjunto de instrucciones que hacen posible la creación, organización, producción y posterior actividad comunicativa del discurso retórico, acordes con el principio del *decorum*, sino también facilitando un nivel instructivo en la organización del hecho retórico: “Que abarca tanto el discurso retórico como las relaciones que dicho discurso mantienen con el orador, el público, el referente y el contexto en el que tiene lugar la comunicación” (Albaladejo y Chico Rico, 1994: 346). Hecho retórico muy importante en la obra que estamos trabajando para poder comprender en su verdadero y más rico sentido lo que el escritor, Juan de Valdés, quería comunicar a su entorno, a su público.

En el caso de la literatura, cuando se piensa en la *res*, en la materia a tratar, se dan dos supuestos sintetizados por Heinrich Lausberg así:

Desde el punto de vista de la historia de la literatura la realidad de la universalidad de los objetos del discurso ha tenido dos consecuencias: 1) La aplicación de la técnica Retórica del tratamiento de las ideas y de su formulación literaria (verba) a toda la literatura [...] y, 2) la concepción de todos los contenidos literarios [...] como si se tratase de un caso jurídico, ya que el pleito ante los tribunales constituye el caso modelo de la ampliación literaria de la retórica (1990: 52).

En todo discurso participan un orador, el objeto del discurso y el oyente. De acuerdo con Aristóteles, se deduce que entre ellos se encuentran diferentes grados de facilidad o dificultad en la relación. En primer lugar, tenemos la relación entre el binomio orador-objeto del discurso. Si pensamos, en segundo lugar, en la relación del objeto o *asunto* del discurso—oyente/auditorio/lector, se obtienen los tres géneros aristotélicos: el judicial, el deliberativo y el demostrativo; relación sobre la cual volveré algunas líneas más adelante, por ser la de mayor interés para este estudio. En tercer lugar, encontramos la relación orador-auditorio, en la cual se debe hablar de un *asunto* del discurso y un *aptum* (social). Todos estos géneros han tenido influencia muy estrecha en la literatura, pues gran parte de las obras están compuestas por una variedad de discursos menores con las características de cada uno de estos géneros.

Con respecto a la segunda relación, la que trata del asunto del discurso—lector, es el orador el que marca o intencionalmente establece una de las siguientes dos relaciones:<sup>226</sup> a) el oyente como árbitro de la decisión, que tiene

226 Esa relación viene marcada por la cualidad del objeto del discurso, que puede tener dos cualidades: *dubium* o *certum*. Si es *dubium*, entonces el oyente es tratado como juez de la decisión, y el orador aparece como la parte que con su discurso trata de ganar para su causa

el propósito de activar su participación, o b) un oyente que es solo espectador y que disfruta pasivamente del resultado (pretendido o no por el orador), del interés estético del asunto (*res*) y la formulación del discurso (*verba*). Para el presente trabajo interesa el primer tipo de oyente, aquel que se considera árbitro de una decisión. En este caso, Aristóteles plantea que podemos dividir su caso según el tiempo al que pertenece la *res dubia*, acerca de la cual debe tomar una decisión:

a) si el asunto pertenece al pasado, el lector es tratado por el escritor como un juez;

b) si el asunto pertenece al futuro, el escritor considera a su lector como un miembro de una asamblea popular que toma decisiones políticas.

Esto nos conduce a los tres géneros conocidos en los asuntos o ramas del discurso: judicial, deliberativo y demostrativo o epidíctico. De los tres, hago énfasis aquí en el género *demonstrativum*, porque en él está encuadrado el *DDC*, y es en el que el carácter dialéctico de la retórica mejor se expresa. Pero antes de profundizar más en este, veamos brevemente el asunto de la *quaestio*. Señala Heinrich Lausberg, “El *dubium*, que constituye el objeto del discurso judicial y deliberativo así como, por analogía, también del discurso demostrativo, tiene su adecuada expresión literaria en la *quaestio*” (1990: 117). La *cuestión* a su vez se subdivide en cuatro *status* o estados de la causa.<sup>227</sup>

Los *status* no solo permiten fijar la situación de litigio al comienzo del proceso, sino que también pueden determinar cualquier situación durante el curso del juicio, pues el *status* puede cambiar durante este. ¿Qué implicación tiene la teoría de los *status* en la literatura? Lausberg dice al respecto,

La doctrina de los *status* entraña enorme importancia para la mayor parte de los *genera* de la “bella” literatura. La variabilidad, inherente al curso de un proceso (marcha lenta, vacilaciones, quiebras, interrupciones), del *status* se

al árbitro de la decisión. Si, por el contrario, el asunto del discurso es *certum*, el escritor se dirige al lector y lo trata como espectador que goza pasivamente del discurso.

227 Nos ayuda a entender mejor el significado de esta denominación el origen metafórico basado en la “postura del boxeador” (Lausberg, 1990: 122) y es la clase de pregunta que tiene que hacerse el juez a la vista de la primera confrontación de las declaraciones contradictorias de las partes relativas al meollo de la *quaestio* (*causa*). En todo proceso o causa criminal, hay un hecho —*factum*— del que el autor —*auctor*— es demandado ante los tribunales por el acusador —*actor*—, quien invoca a su favor la ley —*lex*—. El demandante establece en su demanda una vinculación entre el hecho y el autor (conocido o presunto), quien queda de este modo convertido en acusado (*reus*), formando su demanda el acusador con la palabra, que une el hecho con el presunto autor. El acusado tiene la posibilidad de defenderse y, de esta manera, nace una confrontación en la que el *status* es la materia o pregunta que se hace el juez resultante del conflicto entre las dos partes contendientes.

halla también en los grandes *genera*, especialmente en la poesía dramática, donde, en definitiva, todo diálogo se refiere al *status* [...]

La *lex* es un caso especial (caracterizado por la perfección de su lenguaje) de la “norma”. La *causa* puede considerarse un conflicto de normas. El *status coniecturae* y el *status translationis* plantean el problema de la aplicabilidad de la norma: se trata de un conflicto de aplicación de las normas. —En el *status finitionis* se plantea el problema de la interpretación de la norma: se trata de un conflicto de interpretación de las normas. —En el *status qualitatis*, como demandante y demandado enjuician de manera distinta la cualidad jurídica del *factum* por atenerse cada uno a normas distintas, se plantea el problema de la fuerza de las distintas normas: se trata de un conflicto de fuerza de las normas. El conflicto de preponderancia entre las normas constituye la clase de conflicto de normas que se da con mayor frecuencia en la vida diaria (1990: 130, 131).

El escritor, una vez definida la *materia* de la que va a tratar, debe usar la *intellectio* para definir la capacidad de *status* de la materia y su grado de conocimiento respecto a esta, algo que le otorgue la capacidad para defender su *causa*. Una vez realizada la *intellectio*, puede comenzar el proceso elaborativo de la materia, paso que se inicia con la materia bruta, la cual va transformando hasta llegar a la presentación final de su obra. En este proceso se distinguen, en el caso del orador o escritor, las cinco fases de elaboración que se desarrollan simultáneamente: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*.<sup>228</sup> Para este trabajo interesan las tres primeras, pues las otras dos fueron desapareciendo paulatinamente: la *memoria*, por la acción de la imprenta y, la *actio*, porque el discurso retórico se presentaba cada vez menos en forma oral, acudiendo el orador al escrito.

Terminada la primera fase del proceso retórico, en la que, por medio de la *intellectio*, se comprendían la *res* dada, ahora el escritor u orador inicia un proceso productivo-creador a través del cual busca, escoge y desarrolla las ideas que favorecen a la causa, la cuestión que se quiere defender. La *inventio* es el procedimiento para encontrar los argumentos que explicarán la cuestión. Azaustre y Casas, en su *Manual de retórica española*, explican:

El sustantivo *inventio* no significa “invención, creación”, sino “hallazgo”: el orador no se propone pergeñar ideas nuevas, sorprendentes o inhabituales, sino seleccionar en un catálogo perfectamente tipificado los pensamientos más adecuados para exponer su tesis; *invenire* es buscar en la memoria, que es concebida como un conjunto dividido en *topoi* o *loci* (tópicos o “lugares”) en donde se encuentran las ideas susceptibles de aplicación (2011: 23).

228 Estas operaciones, incluyendo la *intellectio*, son sucesivas solo desde un punto de vista teórico.

Esos argumentos, ideas, deben ajustarse al grado de desarrollo del hilo de los pensamientos en el conjunto de un discurso; la *inventio* tiene, como gran secreto, el hallar los argumentos que resultarán más convincentes al público receptor. Antes de introducir la teoría del discurso, quiero mencionar las tres líneas distintas de argumento o enfoque persuasivo que identificaba Aristóteles en el proceso de invención. Estos tres tipos son el fundamento absoluto de la persuasión tanto oral como escrita: *ethos*, *logos* y *pathos*.<sup>229</sup>

El *ethos* describe la forma en que el hablante establece, bien sea de forma abierta o encubierta, su autoridad, su carácter y su buena fe en cuanto hablante y su relación con los oyentes. Por ejemplo,

*Soy Fernando Alonso y voy a ser comentarista de las carreras de Fórmula Uno.*

Es el *mire quién habla*; los lectores tienen que saber o creer (que en retórica es lo mismo) que el narrador, el protagonista o el interlocutor (en el caso del diálogo) es digno de confianza, que está legitimado para hablar sobre el tema y que, además, lo hace de buena fe. Pero no solo esto es importante, también lo es el que el lector u oyente piense que quien habla es uno de ellos y que sus intereses son idénticos. El *ethos* satura todo el discurso, sus argumentos —el *logos*— tienen muchas posibilidades de progresar si se basan en supuestos comunes al de sus oyentes o si estos están dispuestos a aceptar su autoridad. También el *ethos* podrá despertar ira o piedad entre quienes lo escuchan o leen si se identifican con la ira o piedad que parezca sentir el orador o escritor.

En el apartado anterior mencioné una palabra clave: *identificación*. Esto es lo que muchos llaman *el decoro*: cumplir con las expectativas de la audiencia, usando sus mismos códigos de comunicación. Sam Leith, siguiendo a Kenneth Burke, pone de relieve la importancia de ese decoro para que el *ethos* cumpla su función: “Sólo convences a un hombre en la medida en que utilizas su lenguaje en la forma de hablar, los gestos, la tonalidad, el orden, la imagen, la actitud y la idea, *identificando* tu estilo con el suyo” (Leith, 2012: 55).

Por lo cual un discurso puede ser brillante para una audiencia y pasar desapercibido o producir efectos diferentes en otro tipo de audiencia. Lo primero que debe pensar el escritor o el orador, si quiere que le escuchen, es mostrar quién es él, o quiénes son los personajes, a sus interlocutores, según sea el caso.

El *logos* es la forma en que el hablante o escritor trata de influir en su público mediante la razón, presentando argumentos verosímiles, por ejemplo:

229 En este apartado sigo, entre otros, a Aristóteles, en *El arte de la retórica* (1966).

*Soy Fernando Alonso y voy a comentarles las carreras de Fórmula Uno, porque tengo dos campeonatos del mundo y actualmente soy piloto de Ferrari, por lo cual, además de conocimiento, puedo aportar mi experiencia.*

Ello parece razonable. Los argumentos se deben tejer de tal manera que un razonamiento lleve al siguiente, y así continuar hasta que la conclusión a la que se dirija parezca ser no solo la correcta, sino también la necesaria y única. Cada argumento es una prueba, una invención o un tópico, no entendiendo prueba en el término científico de algo absoluto, rigurosamente cierto, sino como algo que se puede demostrar con una serie de proposiciones que son probables hasta que se demuestre lo contrario. Existen varios recursos para lograr esto. Aristóteles recomendaba que los razonamientos serían más eficaces cuando a los oyentes se les permitiese pensar que se les han ocurrido a ellos. Otro recurso muy utilizado son los entimemas, de acuerdo con los cuales, en lugar de mostrar todas las premisas o posibilidades, se reserva una de ellas por sobreentenderse, por ejemplo:

*El sol alumbra, luego es de día.*

Otra táctica persuasiva en el *logos* es la analogía, en la cual el término comparado tiene varias connotaciones y se establece una relación de semejanza entre cosas distintas. Cada argumento o prueba se elabora con premisas aceptadas y aquí entra en juego la habilidad retórica del autor u orador, pues muchas premisas aceptadas normalmente son contradictorias entre sí. Es muy común ver cómo es posible argumentar a favor y en contra de una proposición a partir de las mismas pruebas.

Para concluir este apartado, solo falta añadir que todo argumento, prueba, invención o tópico debe comenzar a partir de un conjunto de premisas o convicciones que son comunes a todos los participantes y constituyen un lugar específico en el que todo está enmarcado por un *sentido común*, verbigracia: en occidente tenemos por sentido común el que todos los hombres y mujeres son iguales; en la antigüedad se tenía como lugar común o convicción el ignorar las opiniones de las mujeres y de los esclavos. Se trata del decoro del *ethos*.

El *pathos* es la forma en que el orador/escritor trata de despertar, en los receptores de su mensaje, emociones que le permitan conseguir el fin pretendido, produciendo en ellos ira, piedad, temor o entusiasmo; por ejemplo:

*Soy Fernando Alonso y voy a comentar las carreras de Fórmula Uno de manera que, además de pasárselo bien, van a aprender muchos conceptos y secretos del paddock.*



Se trata de producir no solo las emociones señaladas, sino también excitación, amor, odio, patriotismo, diversión. Necesita del *ethos* y del *logos* para lograr sus propósitos.

El *discurso* es el desarrollo de una cuestión que puede ser infinita, como hemos visto en el apartado anterior, si trata de un problema de alcance universal, o finita, cuando la causa se encarna en un aquí y un ahora. El *discurso* se divide en varias partes y el orden en que deberían ser presentados es cosa de la *dispositio*, pero es en la fase de la *inventio* en la que se determinan. Sea el momento para decir que la búsqueda de ideas lleva aparejada la consideración de las partes del discurso, por lo cual, muchas veces, la *inventio* y la *dispositio* coinciden; esta es la razón por la que, en muchos tratados sobre retórica, se estudian las partes del discurso dentro de la *inventio*, pues consideran que el escritor busca los contenidos a la par que va diseñando las partes de su discurso.

Regresemos nuevamente a los argumentos o ideas que debe buscar el autor para desarrollar un asunto. ¿De dónde se podrían sacar? Principalmente, de las personas (*loci a persona*) que intervienen en el discurso (¿*quis*?) y/o del propio hecho (*loci a re*) que lo constituye (¿*quid*, *ubi*, *cur*, *quomodo*, *quando*?).<sup>230</sup> En el plano literario, los *loci a persona* son empleados para la caracterización de los personajes.

De los diferentes tópicos, tanto de persona como de lugar, algunos se han consagrado a través del tiempo debido a su uso frecuente por parte de los escritores u oradores. De esta manera, ha surgido una terminología para etiquetar como tópico todas aquellas ideas sobre persona o hecho de las cuales podía elegir el escritor, según pensara fueran las más adecuadas a un asunto determinado. Azaustre y Casas (2011) ofrecen una amplia relación de estos tópicos tradicionales con sus respectivos ejemplos, clasificándolos según sean de persona o de cosa.

Una vez el autor encuentra las ideas, el asunto o cuestión se desarrolla en el discurso. En cada época, en función de las necesidades del momento, los teóricos<sup>231</sup> han dividido las partes del discurso de forma diferente; pero, tradicionalmente y de forma regular, los segmentos que lo componen son: *principia* o *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio* o *conclusio*.

El *exordio* (también *prooimion* o *proemio*) podía ser un prólogo, una dedicatoria o una presentación de la obra, y su propósito era ganar la simpatía del lector, su buena disposición, o la del juez, hacia el asunto del discurso.<sup>232</sup>

230 Luisa López Grigera brinda una buena pista sobre este asunto a partir de la *Retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada (1994: 21-22).

231 Para este apartado sigo, principalmente, la *Rhetorica ad Herennium* y a Lausberg, tanto en el *Manual de Retórica literaria* como en *Elementos de Retórica literaria*.

232 Leith lo define como “poner a los oyentes en un estado de ánimo receptivo y atento” (2012:



El escritor, conocedor de su público, debe crear el interés e intentar eliminar cualquier sombra de indiferencia o animadversión hacia el asunto que se le va a presentar, apelando de manera fuerte y directa al *ethos*.<sup>233</sup> Para otros teóricos, el escritor debe presentar como motivo para exponer su causa el ser guiado por un interés inmaterial, el ser testigo de la verdad o el ser movido por el bien común. Debe evitar el ser tildado de arrogante y mostrar su elocuencia con modestia, con el fin de captar la simpatía del lector. No siempre es necesario e imprescindible el *exordium*. En algunas ocasiones, el escritor desarrolla nuevamente los pensamientos e ideas expuestos inicialmente en este apartado en la *argumentatio*. Una vez preparado el oyente o el lector por los medios expuestos, lo más natural y, lo que se hace de ordinario, es presentar el asunto sobre el que deberá pronunciarse. Para ello se pasa a la segunda parte del discurso, la *narratio*.

La *narratio* (también *diégesis* o *prótesis*) es una exposición clara, ecuánime, verosímil y breve de los argumentos y una toma de postura o tesis del orador. Es el quién, qué, cuándo y dónde del caso. La narración era usada para relatar el hecho y en ella se utilizaban diferentes y numerosas técnicas explicadas (entre otras fuentes, se encuentra *El ars narrandi en el siglo XVI español*, de Elena Artaza). Esta parte constituye el fundamento de la *argumentatio*. Aunque es la parte en la que se proporciona a los oyentes la información necesaria, no tiene que presentarse de forma neutral; mientras la exposición sea breve, clara y verosímil, puede estar animada por juicios morales y emocionales del orador o escritor y sutilmente manipulada según sus propios intereses.

102). La *Rhetorica ad Herennium* definía dos clases de exordios: “el exordio directo, que los griegos llaman *prooimion*, y el exordio por insinuación, que denominan *éphodos*” (Cicerón, 1997: 74-75). Para Heinrich Lausberg, aparte de ser breve, debe “orientar la atención, la disposición aceptativa y la benevolencia del juez hacia el asunto de la parte defendido en el discurso” (1975: 34).

233 Para algunos teóricos, existen diversos medios para conseguir la buena disposición del lector, entre otros, señalan los siguientes:

- a) pidiendo lisa y llanamente que preste atención, agradeciendo de antemano su buena disposición y afabilidad;
- b) prometiendo ser breves;
- c) presentando el asunto como algo de sumo interés;
- d) apelando a sus emociones;
- e) dirigiendo la palabra no al público directamente, sino a otras personas o destinatarios;
- f) despertando la curiosidad del lector y prometiendo ir desvelando toda la información necesaria en el relato;
- g) elogiando al público o dedicando y usando del elogio de aquel a quien va dedicado el libro;
- h) insinuando o suponiendo situaciones que generen simpatía en el lector;
- i) presentando un contraste entre vicios y virtudes.

Antonio de Nebrija, en *Rhetorica* (cf. 2006: 87), siguiendo a Cicerón en lo que se creía su *Rhetorica ad Herennium*, exigía tres cualidades<sup>234</sup> en la narración: que fuera breve, clara y verosímil, con lo cual se buscaba convencer y persuadir al lector de la veracidad de la narración. En estas cualidades concuerdan la mayoría de las autoridades, pero proponen un orden diferente en la serie. Por ejemplo, Lausberg (cf. 1990: 267) plantea el siguiente orden: verosimilitud, claridad y brevedad; otros prefieren comenzar por la claridad (parece que en esto tampoco hay consenso entre los teóricos). Con lo que sí están plenamente de acuerdo es con que deben aparecer en todo discurso y que son imprescindibles en la *narratio* y la *argumentatio*.

La narración se puede dividir en tres partes: inicio (*initium*), medio (*médium*) y final (*finis*). En el inicio se establecen los elementos o circunstancias consideradas como necesarias; en el medio se desarrollan los argumentos a favor de los elementos expuestos, pero también es posible, si se considera que así debe ser, añadir algunas digresiones que pueden ser oportunas para crear una atmósfera afectiva, favorable a la causa. Estas digresiones pueden ir en cualquier parte de la narración y hay quienes recomiendan que se haga al final, con el fin de preparar el ambiente para la argumentación. El *finis* de la narración, además de tener algún excursus, puede ser el lugar de introducción a la argumentación, al enumerar los puntos que se van a tratar.

La *argumentatio* es la parte capital del discurso retórico, porque busca establecer la credibilidad del punto de vista que defendemos en la causa; consta de por lo menos una prueba y un conjunto de razonamientos que demuestran o sostienen la tesis que se defiende y refutan la opinión contraria. Existen varias clases de pruebas, si bien la división fundamental se da entre las *probationes artificiales* y las *probationes inartificiales*; las primeras solo pueden hallarse mediante el empleo de la retórica y las segundas son aquellas que no necesitan de la retórica para ser halladas. Por ejemplo, el testimonio de un testigo, aunque luego se puede usar de la retórica para encauzar la prueba en la dirección que deseemos. Al tratar de los testigos, Aristóteles incluye no solo las personas que prestan declaración ante el tribunal o de los notables que dan su opinión en casos parecidos, sino también señala a las autoridades del pasado e incluso los proverbios conocidos por todos, el sentido común y la sabiduría heredada, pues aportan un elemento muy importante a los argumentos: presentan un origen

234 Si se exigen cualidades en este apartado, también se advierte sobre algunos peligros, vicios o excesos en los que se puede incurrir:

- a) exponer varias ideas que nada tienen que ver con el asunto en cuestión (las cuales se deben eliminar);
- b) dividir un pensamiento en los elementos que lo componen, dilatando lo que se quiere transmitir;
- c) repetir el contenido o las palabras a no ser que lleve un propósito predeterminado;
- d) omitir todo aquello que no favorezca positivamente la causa que estamos presentando;
- e) no ser demasiado extensos ni muy breves en la exposición, actuar con prudencia y equilibrio.

antiguo del tema tratado, lo que le imprime cierto aire de autoridad, al haber sido suscritas por muchas personas y transmitido a las nuevas generaciones. No es lo mismo decir “Hay tres tipos de razonamiento persuasivo: *ethos*, *logos* y *pathos*,” que decir “De acuerdo con Aristóteles, hay tres tipos de pensamientos persuasivos: *ethos*, *logos* y *pathos*.” El simple hecho de poner entre comillas una frase, citando a alguien que es autoridad para el público, lo hace más verosímil. Vemos ejemplo de esto en Barack Obama, quien, cuando era candidato presidencial en Estados Unidos de América, buscaba arraigar su proyecto en los valores tradicionales del pueblo americano y recubría sus ideas con el lenguaje de la Biblia y frases de los discursos de Abraham Lincoln. No se debe subestimar al testigo del pasado que es reconocido en la materia que se está tratando, ni los proverbios y lugares comunes, costumbres y autoridades.

En el apartado literario, además de los recursos anteriores, se usan los ejemplos, los apotegmas y los cuentecillos, que servían para entretener, así como para aplicar una sentencia o un argumento.

La *conclusio* (también *epilogos* o *peroratio*) es la parte final del discurso en la que, además de presentar una recapitulación de lo expuesto para refrescar la memoria del lector, auditorio o juez, se apela al *pathos* con más intensidad, en un último intento de conseguir la simpatía y conmover los ánimos; es el instante de “si el orador tiene ornamentos, este es el momento de lucirlos, y si tiene lágrimas, este es el momento de derramarlas” (Leith, 2012: 101). Algunos teóricos la dividen en dos, tres, cuatro y hasta cinco partes (Lausberg, 1990). Optaré por la que distingue cuatro partes: *recapitulatio*, *affectus*, *indignatio* y *conquestio*.<sup>235</sup> De las cuatro partes, la *conquestio* debe ser la más breve, “pues nada se seca más rápidamente que una lágrima” (Cicerón, 1991: 172), pero debe ser bien tratada, porque un error en esta fase no tiene arreglo o queda mal hecho. Si se falla en la estocada final, por muy buena que haya sido la faena, el público no quedará con un buen sabor de boca.

Una vez que se ha llevado a cabo la invención y se han decidido las ideas que se van a utilizar, se pasa a la siguiente fase, que consiste en dar forma a ese material, de manera que podamos sacarle el máximo provecho. Este es el tema del siguiente apartado.

235 Las cuales podemos definir de la siguiente manera:

- a) *recapitulatio*: su función principal es refrescar la memoria, pero buscando actuar sobre los afectos; debe ser breve y bien “adornada”;
- b) *affectus*: como su nombre indica, intenta influir fuertemente en las emociones del público, juez o lector, bien en sentido favorable a nuestra causa, bien de manera desfavorable con la parte contraria;
- c) *indignatio*: es un latigazo sobre el lector o auditorio para que se indisponga con la causa de la parte contraria; y,
- d) *conquestio*: es todo lo contrario a la anterior, pues busca granjearse la simpatía del lector o del público para la propia causa, pudiendo apelar incluso a la conmiseración o misericordia hacia el caso concreto.

La *dispositio*, en tiempos modernos, correspondería a lo que hoy llamamos la estructura. Constituye la segunda operación retórica en la elaboración del discurso. Se trata de poner en orden las ideas y pensamientos que hemos encontrado, gracias a la operación retórica anterior —*inventio*—, de manera que nos permita alcanzar el propósito expuesto al comenzar. Se desarrolla tanto en el área de la *res* (ideas) como en el apartado del *verba* (exteriorización de las ideas por medio del lenguaje). Normalmente, es un proceso simultáneo a la *inventio*, pero se ocupa del esqueleto de la pieza literaria. En este apartado seguiré principalmente a los teóricos Azaustre y Casas (cf. 2011: 69-80).

Los discursos tienden a desarrollar una estructura general bipartita o tripartita con sus respectivas subdivisiones. Lausberg (cf. 1990: 368-369) señala que dicha distribución puede obedecer a dos motivos: energía e integridad. Si el énfasis recae en la energía, se tiene como resultado una estructura en dos partes antitéticas, que mantienen una tensión recíproca en el conjunto que las integra y en la cual la una no puede existir sin la otra, es decir, una parte no se entiende sin la otra, por lo que es necesario ver la obra en todo su conjunto para encontrarle el sentido. Si la fuerza recae sobre la integridad, la consecuencia será una estructura tripartita con un principio, un medio y un fin en la obra. En el principio encontraremos el *exordium*, en la parte media estarán la *narratio* y *argumentatio*, en la tercera parte y final aparecerá la *peroratio*. Es la estructura básica de gran cantidad de obras en las que se presenta un planteamiento, un nudo y un desenlace.

Esta estructura no es rígida y el artista, orador o poeta tiene la posibilidad de alterar o variar el orden de la estructura para evitar, principalmente, la monotonía. La posibilidad de disponer en orden conveniente, según sus propósitos, de las partes del discurso son dos: a) el *ordo naturalis* y b) el *ordo artificialis*.<sup>236</sup> El primero es un tipo de estructuración no marcada; se da cuando se sigue la disposición establecida por convención, como por ejemplo la que señalé como estructura básica en muchas obras: planteamiento, nudo y desenlace, o, en otros casos, exordio, narración, argumentación y conclusión; pero también puede ser la disposición que marca la propia naturaleza de la obra, por ejemplo, la sucesión histórica de los acontecimientos de un hecho determinado. La segunda posibilidad hace referencia a la modificación intencionada por parte del autor de la primera, buscando dar una mayor carga de expresividad al discurso; algunos escritores optan por variar el orden habitual o convencional establecido, pero es más frecuente que elijan modificar, artificialmente, el orden establecido por naturaleza.<sup>237</sup>

236 Cicerón las divide en: una disposición “sacada de los principios del arte” (*ordo naturis*) y el otro el “apropiado a las circunstancias del momento” (*ordo artificialis*) (1991: 196)

237 Esto lo puede realizar por medio de alguno de los siguientes recursos:

Sin una buena *dispositio*, por muy buena que sea la *inventio*, esta es de poco valor; según el *rétor* Nebrija:

Pero del mismo modo que a los que levantan edificios no les basta con amontonar piedras y materiales y otros elementos útiles para la construcción si no emplean la destreza de las manos para disponerlos y colocarlos, así también en la elocuencia la provisión de argumentos, por muy rica que sea, constituirá tan solo un amontonamiento informe de materiales si la disposición no les da cohesión distribuyéndolos y uniéndolos entre sí [...] En efecto no se hace una estatua, por más que se hayan fundido todos sus miembros, si no se disponen convenientemente (2006: 131).

En la *dispositio*, además del conocimiento de las técnicas a usar, la experiencia y la creatividad del artista son muy importantes por dos cosas. La primera es ayudarle a saber en qué forma distribuir, colocar, utilizar todas las ideas que recogió en la *inventio*, para de esta manera saber dar unidad, cohesión, armonía y belleza a su obra. Y la segunda, y no menos importante, auxiliarle en reconocer las circunstancias en las que vive y el momento adecuado para emplear la mejor forma que le lleve a la persuasión de sus lectores u oyentes.

Una vez explorada la teoría sobre dónde escoger las ideas según el asunto que se ha propuesto el autor y luego, en una segunda sección, cómo organizar dicho material para poder persuadir al lector, paso ahora a la tercera operación retórica; para ello, abordaré brevemente la teoría sobre el tipo de lenguaje que debe usar el escritor para, por medio de unas ideas escogidas previamente y organizadas según orden preestablecido, convencer al receptor de la obra.

Revisemos ahora la teoría acerca de las *verba*.<sup>238</sup> Pensemos ahora en el lenguaje, el ropaje escogido para vestir las ideas de manera apropiada en medio de una cultura que prestaba, habitualmente, más atención a la palabra que a los contenidos. No solo era importante tener claras las ideas, sino que era necesario una buena organización y acoplamiento entre *res* y *verba*. La fase elaborativa que tiene como objeto las *verba* es la *elocutio*.

- 
- Usando una narración *in medias res*, de acuerdo con la cual inicialmente adelanta algunos acontecimientos que posteriormente va explicando, dando los antecedentes hasta llegar al punto donde comenzó la narración.
  - Otra forma utilizada para variar la estructura básica es por medio del relato *flash back*, en el que el narrador remite desde el presente su vida pasada.
  - También puede recurrir a la *prolepsis* o anticipación, de acuerdo con la cual, por ejemplo, en una narración lineal que sigue el *ordo naturalis* de los hechos, el autor va desperdigando a lo largo de la narración pequeñas anticipaciones del desenlace final.
  - Un último recurso es alterando el orden lógico y cronológico de los acontecimientos.

238 Las *verba* también tienen que ver con la *dispositio*. Ver Antonio García Berrio, *Retórica como ciencia de la expresividad: presupuestos para una retórica general* (1984).

La *elocutio* es para muchos teóricos, de las cinco partes de la retórica, la más importante y difícil:<sup>239</sup>

Pero expongamos ya el modelo del orador perfecto y de la suprema elocuencia. El propio nombre indica que el orador perfecto sobresale solo en esto, en la elocución, mientras que las demás cosas permanecen en la sombra; efectivamente, ese orador no es llamado ni *inventor*, ni *compositor*, ni *actor*. Aunque domine todas esas funciones, sino *rétor* en griego y *elocuente* en latín, a partir de la *elocución*. Y es que, de esas otras funciones que hay en el orador, todo el mundo reivindica una parte, pero el poder supremo de la palabra, es decir, de la elocución, solo es concedido al orador (Cicerón, 2013: 66, 67).

Se podría definir como la capacidad de expresar todo lo que se ha concebido en la mente y hacerlo llegar al oyente de manera que logre el objetivo para lo cual fue enunciado. Es el momento de ponerle la ropa (el lenguaje) al esqueleto (la estructura) que se ha construido. Para Antonio Nebrija, “sin ella lo anterior resulta siempre inútil y se parece a una espada enfundada y guardada en su vaina” (2006: 137). Requiere de mucha práctica, esfuerzo, trabajo, diligencia e imitación, pues no es fácil escoger las palabras que expresen mejor los pensamientos de nuestra mente y produzcan el efecto que queremos en el ánimo de los oyentes. Lo más difícil de conseguir es que fluya de modo natural, siempre comunicando ideas y no huecas palabras.

Debemos cuidar de las palabras por separado y en su conjunto. Por sí solas, que suenen claras, adecuadas, bellas y apropiadas al objetivo que se quiere conseguir. En relación con las otras, que sean correctas y “estén dispuestas de forma conveniente formando bellas figuras” (Nebrija, 2006: 137). Hay que evitar la ambigüedad, pues, como diría un buen *retor*, debe ser aceptable para los doctos y clara para los ignorantes. Pero el gran secreto del buen orador o escritor no está solo en usar la palabra adecuada en el lugar adecuado, sino saber manifestarla con la fuerza apropiada.

En esta sección seguiré la propuesta de la *elocutio* de Cicerón, quien fue, sin lugar a dudas, el autor más estudiado e imitado en el Renacimiento. La teoría sobre este apartado está desarrollada en el libro IV de la *Retórica a Herenio* (1991: 230–367).<sup>240</sup> La última parte de la obra exhorta el estudio

239 Para Cicerón, en ella aparecía el orador perfecto (2013: 62).

240 En el estudio preliminar de la obra se encuentra la versión abreviada, la cual me permito presentar de forma un tanto taxonómica: “los géneros en que se da la elocución y qué cualidades tiene. Los géneros (estilos) son tres: grave (*gravis*), sublime o elevado, es aquel que está lleno de metáforas extendidas, tiempos verbales complejos y palabras extravagantes; medio (*mediocris*), asiático o ático, es aquel que usa un tono directo expresando cierto grado de grandiosidad pero acudiendo más a lo escueto que a lo bordado; y simple (*extenuata*),

teórico de la retórica y la práctica asidua de los ejercicios que permitirán el dominio en la materia.

Un buen orador o un buen escritor debe aspirar a dominar los tres estilos y, cuando sea apropiado, usarlos en el mismo discurso. Para saber qué estilo ha de usar el orador, este debe acudir al *decoro*, el cual le ayudará a elegir la mejor opción. Sam Leith recuerda que:

Como concepto retórico, el *decoro* abarca no solo los rasgos más obvios de la elocución, sino el *kairós* o la oportunidad de un discurso, el tono y la disposición física del orador, los lugares comunes y tópicos del argumento elegido, etcétera. Es un concepto a modo de paraguas gigante que significa nada más y nada menos que adecuar el discurso al estado de ánimo y las expectativas de su audiencia. Así que el *decoro* no se agota al hablar de alocución. Pero todo lo que hay que decir sobre la elocución tiene que ver con el decoro. “Indecoroso” puede sonar como el reproche de una tía soltera, pero todos tenemos un sentido intuitivo del decoro estilístico desde el momento en que empezamos a hablar: esta en el centro de nuestra naturaleza social. Los lingüistas hablan del fenómeno del “acomodo”, que es la forma en que tratamos de adaptar nuestro lenguaje a una comunidad de hablantes (2012: 139-140).

En palabras llanas, el *decoro* es hablar el lenguaje de la audiencia. La grandilocuencia o afectación es una falta de decoro, lo mismo que la ordinariez, trivialidad o la presunción. El decoro es una característica que, cuando está presente no se le ve, y cuando es más visible es cuando más falta.

Es punto obligado tocar el tema de las figuras, pues en muchos casos todo el trabajo retórico se ha limitado solo a conocer y nombrar sus instrumentos de trabajo. En la mayoría de figuras les supervive el nombre latino o griego, lo que les da la apariencia de vocabulario técnico, complicado y oscuro. Las figuras lo impregnan todo,<sup>241</sup> son la materia de la que está hecha la

---

sencillo o bajo, que no quiere decir anodino o fácil, sino que es valorado por su claridad, concisión y por transmitir el afecto de sinceridad” (Cicerón, 1991: 7-10).

“Junto a los tres estilos correctos hay tres estilos defectuosos: Hinchado (*sufflatum*), Flácido (*dissolutum*) y Flaco (*aridum et exsangue*)” (Cicerón, 1991: 10-15).

“La elocución perfecta debe comprender: elegancia (*elegantia*), composición (*compositio*) y distinción (*dignitas*)” (Cicerón, 1991: 12-17).

“La elegancia se subdivide en: latinidad (*latinitas*) y claridad (*explanatio*). La latinidad se consigue evitando los defectos: solecismo (*solecismus*) y barbarismo (*barbarismus*). La claridad se alcanza con términos de uso corriente y términos propios. La composición se asegurará si huimos de los frecuentes encuentros de vocales, la excesiva recurrencia de una misma letra, el hipérbaton, la repetición de una misma palabra y de palabras que acaben igual. La distinción se divide en: figuras de dicción (*verborum exornatio*) y figuras de pensamiento (*sententiarum exornatio*)” (Cicerón, 1991: 42-45).

241 El *Manual de retórica literaria* (Lausberg, 1976) presenta un estudio completo y detallado



retórica y configuran el discurso al nivel del párrafo, de la frase y de la palabra, de la misma manera que las partes de la *dispositio* configuran su movimiento. Algunas se denominan *flores rhetoricae* y existen cientos de flores retóricas.<sup>242</sup>

Las listas de figuras —que a lo largo de los siglos han constituido buena parte de los manuales de retórica— son un intento de categorizar o dotar de sistema a la extraordinariamente amplia gama de cosas que se pueden hacer con el lenguaje. Por lo tanto, como cabría imaginar, después de siglos y siglos de manuales no hemos heredado una escueta hoja de Excel, con categorías claramente delimitadas, sino una gigantesca mezcolanza de ideas que se solapan, diferenciaciones rebuscadas, callejones sin salida y términos redundantes. Eso tampoco es malo. Es el material del que está hecho el lenguaje, el material de la mente humana. Deleitémonos con él (Leith, 2012: 152).

Una vez el escritor trasladaba al lenguaje, por medio de la *elocutio*, las ideas halladas en la *inventio* y ordenadas por la *dispositio*, consideraba que su trabajo estaba listo para ser revisado, corregido, enmendado y llevado a la imprenta.

Adquirir la habilidad para realizar todo el proceso no era tarea fácil, pero la misma retórica explicaba la forma en que se podía adquirir. Tal pericia se conseguía dando por descontado el arduo trabajo y teniendo la perseverancia necesaria. Cicerón, en la *Rhetorica ad Herennium*, describe la estrategia para poder conseguir habilidad y destreza en el dominio de estas facultades:

Todas estas cosas las podremos conseguir por tres medios: por arte, imitación y ejercicio. El arte es la preceptiva que proporciona un método definido y una teoría al orador. La imitación es la que nos conduce, con estudio diligente, a que lleguemos a asemejarnos a otros al hablar. El ejercicio es la práctica constante y la costumbre de disertar (1991: 64).

El ejercicio podía realizarse de tres maneras: *scribendo*, *legendo*, y *dicendo*.<sup>243</sup> Respecto al *scribendo*, las recomendaciones eran, en primer lugar, tener siempre a mano para su uso los sinónimos y los tropos; y, en segundo lugar, componer o redactar textos, incluyendo la *imitatio*, cuando se trata de la reproducción variada y modificada de modelos literarios por medio de la

---

de este apartado y de cada una de las figuras de dicción y de pensamiento. Otro trabajo es el de J. A. Mayoral, *Figuras Retóricas* (1994).

242 “Las flores de la retórica eran plantas de invernadero,” escribió Churchill en *Savrola*, su primera y única novela publicada en 1899.

243 Considero que el apoyo o guía de un profesor o, en su defecto, una persona experimentada en la materia, sería de gran ayuda al joven orador, escritor o predicador.



traducción, la paráfrasis y el tratamiento diverso de la misma materia; esto último se lograba a través de la *progimnasmática*, ejercicios<sup>244</sup> muy usados en la época que nos atañe para desarrollar el talento de los oradores y escritores.

La *lectio* —lectura— se podía hacer bien por placer y estaba determinada por la recepción de la obra en el espíritu del lector o se realizaba para descubrir tanto las perfecciones de los autores como sus defectos;<sup>245</sup> este tipo de lectura, llevada de forma repetida y activa, guiaba al lector a la *imitatio*, con la que se buscaba superar el modelo o, por lo menos, imitar sus cualidades.

Aunque en el caso del *DDC*, al tratarse de una obra escrita, no eran necesarias las otras dos operaciones retóricas —la *memoria* y la *actio/pronuntiatio*—, le dedicaré algunas ideas para tener el bosquejo completo de todo el sistema retórico.

La *memoria* actúa, dentro de la estructura global del hecho retórico, al servicio de la *utilitas* de la causa; además, tiene la idea de *aptum* como guía en la conexión fundamental que establece entre los niveles de *inventio*, *dispositio* y *elocutio* y la actualización del discurso, que se hace por medio de la *actio/pronuntiatio* (Albaladejo, 1991: 163). En la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón define la *memoria* como “tesoro de las ideas que proporciona la invención y guardián de todas las partes de la retórica” (1997: 198). Los antiguos<sup>246</sup> consideraban que «una buena memoria» dependía en parte de la naturaleza, pues “aparece de manera innata en nuestras mentes y nace al mismo tiempo que el pensamiento” (1997: 199) y, en parte, de técnicas que desarrollaron para reforzarla con cierto aprendizaje y una serie de reglas teóricas. Para algunos autores recientes, esta operación retórica va más allá de ejercicios mnemotécnicos, pues tienen presentes los objetivos y la funcionalidad de esta: “consiste en las actitudes y habilidades del orador para memorizar el discurso y todos sus detalles” (Gamonal, 2011: 42<sup>247</sup>); o “[permite] que los elementos del discurso —y las ideas que hay tras ellos— arraiguen en tu mente de forma que lo que digas se desprenda de manera espontánea y natural de tus pensamientos” o “el material con el que pensamos” (Leith, 2012: 168-169). A medida que la ciencia ha progresado, los métodos utilizados han avanzado, del «método de los *loci*»<sup>248</sup> a técnicas

244 Algunos de los modelos con los cuales debían practicar eran los siguientes: *chria*, *sententia*, *refutatio/confirmatio*, *locus communis*, *laus*, *comparatio*, *sermocinatio*, *descriptio*, *thesis*, *legislatio*, los *modi* en la fábula y la *narratio*.

245 Lo cual permitió el desarrollo de la *crítica* literaria y, con ello, la creación del canon, al hacer una selección razonada de los autores que se aconsejaba deberían ser leídos.

246 Para Quintiliano, la memoria era “el tesoro de la elocuencia” (2004, XI, 2,18).

247 La tesis se ha consultado en formato e-book, por lo cual el número de página puede cambiar según el dispositivo electrónico en el que se lea.

248 Llamado coloquialmente el «palacio de la memoria», se describía como una estructura o

como el sistema Leitner, que hace uso de fichas para ayudar en el proceso de aprendizaje.

La última de las operaciones retóricas que tiene lugar en la producción del discurso retórico es la *actio/pronuntiatio*, la cual se constituye en la «prueba del algodón» para saber si el discurso ha funcionado o no. La voz que pronuncia (*pronuntiatio*) y el cuerpo activo que genera gestos (*actio*) son los instrumentos fundamentales con los que cuenta el orador en esta operación, por los cuales el destinatario comprende un discurso y recibe una percepción sensitiva que *ayuda* o influencia la exposición oral. Al igual que sucedió con la *memoria*, recibió poca atención por parte de la retórica clásica, comparada con la atención puesta a las otras operaciones retóricas,<sup>249</sup> pero no le ha sucedido lo mismo con los teóricos recientes, quienes le han dedicado un amplio espacio gracias, en gran medida, al auge de la pragmática en la segunda mitad del siglo XX, que estudia el acto locutivo (decir algo), el componente ilocutivo (qué se hace al decir algo) y el componente perlocutivo (los efectos que se producen en el oyente).<sup>250</sup> La *actio* es una operación vinculada a la pragmática, por ser la que permite la comunicación efectiva del texto retórico, la cual la sitúa directamente en el ámbito pragmático del hecho retórico (Albaladejo, 1991).

Ahora bien, se puede afirmar que la *edición* de un libro es el equivalente a la *pronuntiatio* del discurso, que ahora se expone en forma escrita ante el lector, pues tanto los autores como los editores cultivan, de igual manera como lo hace un orador de su voz y su cuerpo, la comprensión textual y la percepción por parte del lector, cuidando la presentación del texto y la influencia sensitiva por medio del color, tipo y tamaño de la letra, imágenes, papel, etcétera. Aunque esta operación no constituyente del discurso la realizan persona/s ajena/s al autor, son fundamentales en el proceso retórico. Para Sam Leith, quien la llama retórica escrita:

Todos los que trabajan con la palabra escrita saben hasta qué punto la fuente, su cuerpo o tamaño y la composición afectan a la legibilidad de un escrito, al

---

lugar (*loci*) en el cual, a semejanza de una tablilla de cera o un perchero, se graba, o cuelga, un dato, o imagen temporal para luego recordarla fácilmente. La idea original es de Platón, descrita en su *Teeteto*: “digamos que es un don de Mnemosine, la madre de las musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos” (1988: 276).

249 Quintiliano, por ejemplo, desarrolla en el libro XI las dos últimas operaciones retóricas, mientras que la mayor parte de la obra la dedica al tratamiento profuso de la *inventio* y la *elocutio*.

250 En *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin, 1981).

tono que transmite a la vista y al tipo de ethos que proyecta. El texto denso de la letra pequeña de un contrato transmite autoridad al tiempo que disuade de su lectura. Cuando en un periódico se recibe una carta escrita con bolígrafo verde en una hoja de papel arrancada de un cuaderno, se tiende a pensar que el remitente es un pirado, mientras que el mismo texto, escrito a máquina en papel de calidad y firmado con una estilográfica, probablemente llegará a la sección de «cartas al director» (2012: 201-202).

Ante la pregunta, ¿podemos afirmar que las ediciones de los libros son como la *pronuntiatio* del discurso?, considero que se puede decir que sí (incluyendo junto a la *pronuntiatio* también la *actio*, que es el gesto físico, asimilable al de la escritura), si bien esta respuesta habría que matizarla, ya que la *actio/pronuntiatio* tiene una especificidad directamente relacionada con el gesto corporal y la voz, algo que no se da en el caso de la escritura de un texto o de su edición. Hay otra importantísima diferencia: mientras que la *actio/pronuntiatio* es una operación de la comunicación oral que se establece ante un público presente en el momento de su realización, la escritura/edición es una operación de materialización gráfica del discurso en un contexto de comunicación, que no coincide con el de la posterior recepción. En cualquier caso, si hay una clara correspondencia, pues tanto la *actio/pronuntiatio* como la escritura/edición son operaciones no constituyentes del discurso.

Gracias a la tecnología de la cual disfrutamos hoy, se pueden crear varias ediciones de una misma obra, dependiendo del público al cual se desea alcanzar y, de esta manera, realizar diferentes *pronuntiatios* de una misma obra, basados en diferentes criterios según lo amerite el *aptum* del público al que se quiere llegar. En el Renacimiento, al momento de presentar una obra al público, no fue tema fundamental la presentación física de la obra; lo que guiaba a los escritores y editores de la época era cuidar las formas y, en muchos casos, evitar la censura de la Suprema.

No quiero cerrar este capítulo sin dejar algunas líneas sobre el *artifex*, el autor. Al iniciar este apartado planteé algunas características que este debería tener; ahora, siguiendo a H. Lausberg (1976), voy a consignar tres cualidades espirituales que se esperaban del autor: *ingenium*, *iudicium*, *consilium* (ingenio, juicio y discernimiento).

El *ingenium* es el don natural que no puede ser sustituido ni por el arte (*ars*), ni por la imitación (*imitatio*). Es la creatividad o productividad de la fantasía. Juan de Valdés y Juan Luis Vives, de trasfondos judeoconversos, le dieron un gran valor a esta cualidad espiritual. Volveré sobre ella en el capítulo tres.

El *iudicium* consiste en el don de discernir entre lo que el *ingenium* y el *ars* ofrecen para el *opus* desde el punto de vista de su utilización en la obra. Finalmente, el *consilium* reside en la observancia del decoro o efecto sobre el público.

### 2.1.5. La retórica en el Renacimiento

Una vez expuesto un breve esquema sobre la teoría de la retórica en los aspectos que atañen principalmente al escritor, daré una mirada a lo que fue la retórica en el Renacimiento. Por razones de espacio, se imponen ciertas simplificaciones históricas, por lo cual pasaré de la retórica clásica a la del Renacimiento sin apenas tocar la retórica en la Edad Media. San Jerónimo y Agustín fueron, entre los Santos Padres, quienes sobresalieron en su intento de cristianizar la cultura grecolatina.<sup>251</sup> El segundo de ellos fue muy importante desde el punto de vista de la retórica, pues dedica el libro IV del tratado *De doctrina Christiana* (Tubau, 2009) a dar a conocer las reglas de la elocuencia; en él se basaron los humanistas para demostrar la necesidad de la retórica y fue la guía que se empleó para la elaboración de textos en toda la Edad Media.

Durante este periodo se escribieron tratados enciclopédicos y la enseñanza se impartió en los conventos, catedrales y, posteriormente, a medida que iban surgiendo, en las universidades. No es reseñable ningún cambio o modificación en la teoría retórica, pues los textos pasaron sin ser alterados debido a la gran veneración que se tenía por ellos. Los escritores medievales continuaron la tradición preceptiva que definía un conjunto de reglas que proveían un método y sistema definidos para hablar. Lo que sí es digno de anotar es la aparición de tres géneros especiales que sirvieron a sus objetivos: el *ars dictaminis* o género epistolar, el *ars praedicandi* o género de la predicación y el *ars métrica* o género de la versificación. J. Murphy resume así este periodo:

Cabe señalar, en conclusión, que la historia de las artes del discurso en la Edad Media es, al menos en parte, la historia de la supervivencia de las obras clásicas. El autor antiguo más importante en este contexto es Cicerón, el reconocido *magister eloquentiae*. Su influjo sobre el Medievo se debe sobre todo a dos de sus obras: *De inventione*, que escribió en la juventud, y la *Rhetorica ad Herennium*, más completa, de la que se le suponía también autor. Quintiliano tuvo un breve período de auge en el siglo XII, pero hasta el XV no se extendió su influencia. La *Rhetorica* de Aristóteles circulaba en muchas

251 ¡Craso error! Pocas cosas le han hecho mayor daño al cristianismo como esto. Tal vez lo peor fue intentar cristianizar los autores paganos, despojándolos de toda idea contraria a la moral e interpretando alegóricamente, muchas veces de una manera muy retorcida, su mitología. La unión cultura pagana y fe cristiana hizo un gran mal al cristianismo y fue una de las protestas de los humanistas nórdicos (Erasmus Wicliffe) y de la Reforma. Muy clara y certera la afirmación de José Luis Rico Verdú: “Los Santos Padres intentaron injertar la religión cristiana en un ambiente sociocultural pagano” (1973: 33), y por intentar adaptar algunos aspectos de la cultura pagana, torcieron en muchas ocasiones el espíritu del cristianismo, como por ejemplo, uno de los más básicos: el cristianismo no es una religión sino una relación. No se puede mezclar agua y aceite.

copias, pero aparece como obra de “filosofía moral”, no como libro sobre el discurso; su *ars poética* permaneció casi ignorada. Así pues, las artes antigua y medieval aparecían a veces de la mano en el período que se extiende de San Agustín a Poggio (1986: 142).

También destacan en este periodo otras dos cosas. Por un lado, la figura de Ramón Llull<sup>252</sup> y, por el otro, la manera como se encontraron—o redescubrieron, como lo llama Murphy (1986)—, tanto una copia de la obra *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, como, un quinquenio más tarde, un manuscrito que contenía cinco obras retóricas ciceronianas que dieron comienzo a todo un proceso que, iniciando en Italia, se propagó a España y a los países del norte durante el Renacimiento. El relato de los redescubrimientos se encuentra en el epílogo del libro de Murphy:

En septiembre de 1416, tres viajeros italianos visitaron el monasterio de San Galo, en Suiza; eran Bartolomeo de Montepulciano, Cincio Romano y un antiguo secretario apostólico llamado Poggio Bracciolini [...] Los tres venían de asistir al Concilio de Constanza, que había empezado en 1414 y debía prolongarse dos años más, hasta el 22 de abril de 1418, intentando acabar con el cisma de la Iglesia [...] Allí en San Galo, pero no en una biblioteca sino en un calabozo que, según Poggio, no era adecuado ni siquiera para un condenado a la pena capital, halló algo que, al parecer, ningún erudito interesado había visto durante casi seis siglos: una copia completa de la *Institutio oratoria* de Quintiliano. [...] Cinco años después del hallazgo en San Galo, hubo un segundo redescubrimiento importante, ésta vez en la ciudad italiana de Lodi. El obispo Gerardo Landriani halló en la catedral un manuscrito que contenía cinco obras retóricas ciceronianas: *De inventione*, *Rhetorica ad Herennium*, *Brutus*, *Orator* y, por primera vez en siglos, un texto completo del *De oratore* (1986: 363-366).

El redescubrimiento de la obra reintrodujo en Europa occidental, de forma casi imprevista, una visión equilibrada de la retórica y su propósito, y se convirtió en una alternativa al modelo medieval.

En el Renacimiento eclosionó el individualismo, el naturalismo y la admiración por la antigüedad clásica, que se venía gestando en los siglos oscuros. En ese momento, el humanismo quiere exaltar al hombre y en este lo máspreciado es la palabra como efecto de la razón; de esta manera comienza

---

252 Ramón Llull (Mallorca, 1232–1315), también conocido en castellano como Raimundo Lulio, fue un laico próximo a los franciscanos, quien escribió cerca de 243 libros sobre diversas materias. Muchos protestantes ven en él a uno de los primeros misioneros españoles en el mundo árabe, pues destacó por su incansable labor de llevar el evangelio a este amado pueblo por vía del razonamiento y de forma pacífica.

a abrirse camino la retórica nuevamente. José Rico Verdú da cuenta de una cita de Lorenzo Palmireno sobre lo que debía ser un humanista:

Hasta agora hauemos tratado de las habilidades de un buen Humanista, solo queda, que te quexasas como me he dexado la parte mas necessaria, y de que hoy se tiene mas cuenta, q(ue) es el modo de componer y hablar latín, según Cicerón, Paulo Manucio, Dionysio, Llambino, Lonardus Malespina, Sebastiano Corrado, y otros que bien lo hablan. Pero esto queda para aquella obra, donde lo trate ya en vn diálogo castellano: Llámese el libro, *De imitatione Ciceronis* (1973: 27).

Si el hombre se convirtió en el centro de estudio —sin dejar de creer en Dios, pues se consideraba creado por el Altísimo—, con unas cualidades que lo distinguían de las demás criaturas, entonces lo más importante era la palabra como expresión del pensamiento. Y esa palabra debería usar como vehículo de expresión el latín, por ser considerada la lengua más excelsa y sublime.

El proceso experimentado por la retórica en la península a partir de este momento lo encontramos de la mano de José Rico Verdú, en su libro *La Retórica española de los siglos XVI y XVII*:

La historia de la retórica es la historia del humanismo. Tiene sus comienzos en el reinado de los Reyes Católicos, su apogeo en la época de Carlos I y Felipe II, y su decadencia y codificación en las postrimerías del siglo XVI, de forma que a partir de la primera década del XVII ya no se da ningún tratado de retórica original, mecanizándose su enseñanza y perdiendo toda la vitalidad que poseía (1973: 11).

La retórica es una de las facetas de la cultura renacentista, de gran influencia e importancia la cual, lamentablemente, ha sido poco estudiada.<sup>253</sup> James Murphy ha encontrado que “desde el origen de la imprenta hasta 1500 (la época de los incunables), se publicaron al menos 117 obras retóricas, principalmente

253 James Murphy señala: “la retórica del renacimiento debe de ser uno de los asuntos más mencionados y menos estudiados por la crítica moderna” (1999: 43). Esta situación ha mejorado con las publicaciones, entre otras, de Antonio Martí, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro* (1972); José Rico Verdú, *Retórica española en los siglos XVI-XVII* (1973); Luisa López Grigera, *La retórica en la España del Siglo de Oro* (1994); Isabel Paraíso, *Retóricas y poéticas españolas siglos XVI-XIX* (2000); Luis Martínez Falero, *Gramática, retórica y dialéctica en el siglo XVI* (2009); Elena Artaza, *El ars narrandi en el siglo XVI español. Teoría y práctica* (1988); E. Sánchez, L. Merino & S. López (1996), *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. También hay, cómo no, varios estudios monográficos, bien sea sobre la obra en general de alguno de nuestros retóricos, bien sobre aspectos concretos de preceptiva; destacan en este sentido, entre otros, el de Félix González Olmedo (1942), sobre Antonio Nebrija; el de Carlos G. Noreña (1970), sobre Juan Luis Vives y el de Vicente Forcada (1994), sobre Fray Luis de Granada.

en el continente” (1999: 49), y sostiene que “puede haber al menos mil autores renacentistas de obras retóricas” (1999: 40). Paul Oskar Kristeller describe la gran importancia de la retórica en la cultura medieval y renacentista:

Espero haber dejado patente que la retórica renacentista, si bien deudora de muy diversos antecedentes antiguos y medievales, tuvo una fisonomía propia. Ocupó un lugar muy importante en la civilización de su época, gracias a su función en la teoría y la práctica, en la educación y la literatura; pero también por su impacto sobre otros campos de la educación humanista y otros sectores de la educación y la cultura ajenos al dominio de los humanistas (1999: 11-31).

Para tener un conocimiento apropiado de la retórica renacentista, es importante recordar las fuentes antiguas. Durante la Edad Media, las fuentes básicas para la teoría general de la retórica fueron el *De inventione*, de Cicerón; la *Rhetorica ad Herennium*, anónima o comúnmente atribuida a Cicerón; las *Institutiones oratorias* de Marco Fabio Quintiliano (mutilada), y la *Retórica*, de Aristóteles. El siglo xv añadió las obras retóricas más maduras de Cicerón, sobre todo el *Orator* y el *De oratore*. Estos textos ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento y la literatura del Renacimiento. Los primeros humanistas transformaron la concepción medieval de la retórica, al convertirla en el tema central en un nuevo programa de educación.

Además de descubrir y valorar plenamente las obras de Cicerón, en esta época se encontró y editó a Quintiliano, quien también fue ampliamente conocido y estudiado. Durante el Renacimiento, Occidente accedió a todo el corpus de la literatura retórica griega a través de los textos originales o de las traducciones latinas y vernáculas. La *Retórica* de Aristóteles fue apreciada y ampliamente estudiada.

En el siglo que nos compete, y aún en los posteriores, hubo tres influencias decisivas en la forma en que se desarrolló la retórica en la península: el catolicismo, los diversos grupos heterodoxos que aparecieron como fruto de la lectura directa de las Escrituras y la palabra escrita. Sobre la primera, me limitaré a comentar que los textos clásicos fueron forzados, en su mayoría por la religión católica, a adaptarse a un molde *cristiano*; como los sermones del catolicismo eran una gran oportunidad para hablar en público, se produjo una forma de oratoria deliberativa, cuyo propósito era principalmente mantener una teología particular.

Sobre la segunda influencia positiva en el resurgir de la retórica, recordemos que algunas de las figuras representativas de los heterodoxos eran hombres cultos, por lo cual conocían y fueron usuarios de esta disciplina para elaborar sus escritos, como es el caso de Valdés, y con ello dieron un gran impulso a su renacimiento. Además, hemos visto que la retórica como disciplina ha sido algunas veces incomprensida o mal usada, porque algunos de los autores no



reunían en su carácter ese *bene* que señalé antes o porque no habían aprendido la técnica de manera correcta, mas solo se apoyaban en un talento natural para el uso del lenguaje. Varias de esas personas, sobresalientes entre los heterodoxos, además de ser hombres cultos, poseían esa integridad de carácter necesaria de los buenos *retores*.<sup>254</sup> Por más de dos milenios, la retórica había sido el código fundamental desde el cual se generaba todo texto y, ahora, al regresar a los clásicos, no solo iban a ser estudiados, sino también imitados. Hombres ilustres de esta época escribieron tratados de retórica, entre ellos, Erasmo de Rotterdam, Antonio Nebrija, Juan Luis Vives,<sup>255</sup> Miguel de Salinas, Fray Luis de Granada y El Brocense.

La tercera influencia capital en el resurgir de la retórica en la época que nos ocupa fue la aparición de la imprenta. La retórica está condicionada por el idioma y la época en que se practica. Con la aparición de la imprenta, la necesidad de ayudar a los oradores y escritores en su propósito de comunicar, usando bien el lenguaje, se hizo mayor, por lo que aparecieron varios tratados sobre retórica. Algunos autores escribieron sobre la necesidad de emplear un lenguaje diferente al hablado cuando de escribir se trataba, tal como lo hace notar Villalón en *El Scholástico*:

Deve cada qual de considerar que deue de auer diferençia entre el comun hablar nuestro y el escreuir: porque nescesaria cosa es que las clausulas y vocablos que pone el escriptor lleuen consigo alguna maior dificultad y agudeza ascondida: y no serían tenidas en tanto si llevas en aquella claridad y façilidad que llevan aquellas palabras que se dizen hablando ordinariamente: porque de yr algo más delicadas dan çierta auctoridad a la escriptura, y hazen que el lector vaya más atento y sobre sí. Y así considerasse mejor y Tomásse ingenio y doctrina del que escribe: y aunque con algun trabajo rescibe gran deleite en alcanzar las cosas dificultosas (1982: 40).

Al igual que Villalón, otros escritores mostraron su preocupación por el empleo del lenguaje a la hora de escribir: Pedro de Navarra, en *Dialogos de la diferencia del hablar al escreuir, materia harto sutil y notable* (1565-1593), y

254 La retórica fue “pieza fundamental en la preparación del ciudadano en el mundo greco-romano, del cristiano en la Edad Media, y del hombre sabio (elocuente y virtuoso) en el mundo moderno” (López, 1994: 9) y esto hizo que en el Renacimiento ocupara un lugar central en la cultura como hábito del pensamiento, que determinaba la forma en que se enfocaba el conocimiento.

255 Don Abbott da cuenta de cómo Vives “denunció el escolasticismo como una gangrena y una pestilencia [que] por espacio de quinientos años y más inficionaron las mentes de los hombres” (1999: 122). Por lo que se necesitaba, para combatir esa infección, de un nuevo acercamiento a la enseñanza de las artes y ciencias por medio de la retórica. En su artículo, el profesor Abbott muestra cómo los retóricos españoles intentaron reestructurar la retórica y cita tres figuras de la época: Juan Luis Vives, Juan Huarte de San Juan y Baltasar Gracián.



Pedro de Torquemada (1970), en el *Tratado llamado Manual de escribientes*, viendo la luz este último en 1552. Esta diferencia entre el lenguaje hablado y el escrito hizo que los autores miraran de nuevo los tratados de retórica de la antigüedad, fijándose principalmente en las obras de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Aparecen numerosos escritores que elaboran tratados de retórica para ayudar a los escritores a componer sus obras con el propósito de influir sobre el lector “gracias al intelecto y a la voluntad racional de quien la utiliza” (Ferrerías, 2008: 116). Destaca en este periodo, como ya lo he señalado, la *Retórica de Herenio*, texto muy apreciado que sirvió como base para la creación de nuevos manuales que se adaptaban mejor a las necesidades del momento. Se podría preguntar, ¿cuáles fueron las retóricas conocidas por Juan de Valdés en el momento de elaboración del *DDC*? Antonio Sancho Royo ofrece una respuesta muy concreta:

El panorama retórico español de aquel momento estaba dominado casi en exclusividad hasta la fecha por la retórica tradicional grecorromana, o más bien, romana y basada fundamentalmente en Cicerón (ya sea con su obra *De inventione* o *Rhetorica nova*, como también se le conocía, o con la *Rhetorica ad Herennium*, o *Rhetorica uetus*, que por entonces pasaba por ser obra de Cicerón) y Quintiliano (con su obra *Institutio Oratoria*, auténtico vademécum de la retórica clásica tradicional). A estos autores habría que añadir Aristóteles, si bien valorado más desde una óptica ética, política y filosófica (dialéctica) que desde la exclusividad de sus obras retóricas, *La retórica* y *La poética* (en Lulio, 1997: 8-9).

Para continuar con el orden cronológico de edición de los tratados retóricos (ver apéndice C), aparte de los anteriormente reseñados en la última cita, se puede afirmar que Valdés conocía las retóricas de Rodolfo Agrícola, Fernando Manzanares, Trapezuntius y Erasmo. Para Luisa López Grigera,<sup>256</sup> “es probable que conociera la traducción latina de *La Retórica* de Aristóteles y el tratado de Demetrio *Sobre el Estilo* donde se hace referencia al diálogo.”

El orador, como hemos visto, debía ser una persona formada con el propósito de alcanzar su objetivo por medio de su discurso o escrito. No importa que tuviese un talento natural en el uso de la lengua; por ello se escribieron varios tratados para instruir a los interesados. Si bien José Rico Verdú (1973) presenta, en la tercera parte de su libro, un resumen de las doctrinas retóricas del Siglo de Oro,<sup>257</sup> he escogido como ejemplo un esquema

256 En correo electrónico recibido el miércoles 5 de noviembre de 2014.

257 Otros trabajos sobre el tema son los de Martí, (1969 y 1972, respectivamente), *La Retórica Sacra en el siglo de Oro* (1969) y *La preceptiva Retórica española en el siglo de Oro* (1972); y de Navas, “La Retórica en España: una aproximación desde la teoría literaria” (2006).

de Luisa López Grigera (1994: 18-19) sobre lo que era un tratado de retórica clásica (ver apéndice C). No era el único modelo o esquema que se seguía. Los diferentes autores que escribieron tratados sobre el tema, también agregaron o quitaron algunos elementos, pero en términos generales el modelo presentado era el más usado.

Como el propósito principal al escribir una obra literaria en el Renacimiento no era tanto lo que hoy llamamos originalidad, sino el transmitir belleza, armonía y mostrar funcionalidad en la composición (sobre todo si se trataba de una obra con una intención didáctico-moral), los escritores acudían a diferentes fuentes para componer un texto (Sancho, 1997). Como vimos anteriormente, doña Luisa López Grigera (1994) presenta dos listas muy completas de obras usadas para la composición retórica en el Renacimiento, a partir de las cuales los maestros recomendaban a sus alumnos elaborar sus propios catálogos de citas de autores para usarlas en el momento de la *inventio*, y de términos y frases imitables para aprovecharse de ellas en el estilo; esto produjo que existieran “multitud de calátogos [sic] de sabiduría.” Juan de Valdés aprovechó algunos de estos tratados y, siguiendo su propuesta sobre el uso de la lengua,<sup>258</sup> también empleó refranes y dichos populares de la lengua vernácula, pero sobre todo utilizó como una de sus fuentes principales las Sagradas Escrituras. El uso de esos catálogos, enciclopedias y misceláneas dieron lugar a que la mayoría de las páginas de las obras renacentistas aparecieran llenas de citas (siempre al margen) que señalaban los autores y obras de los que se habían servido los escritores para sus composiciones. Asunto que queda claramente ejemplificado en el *DDC* y que comentaré en el capítulo tres.

Sobre la enseñanza de la retórica en el Renacimiento se puede decir que, siguiendo el modelo de la antigua Grecia y del Imperio Romano, el estudio de las artes se dividió en el conocido sistema del *trivium* y *quadrivium*.<sup>259</sup> La enseñanza estaba confinada a los monasterios y escuelas catedralicias. El florecimiento de la predicación y de la retórica llegó, en gran parte, debido al impulso que le dieron dominicos y franciscanos, quienes promovieron la renovación del clero y se dedicaron activamente a la predicación ante el pueblo, los primeros, y ante la nobleza y la realeza, los segundos. Contribuyeron también al interés por la retórica las universidades que se habían fundado hacía algunos años (estudios de Palencia, en 1212, y Salamanca, en 1215). Más tarde, con la reforma impulsada por el Cardenal Cisneros, quien pertenecía a los franciscanos, se hizo un gran esfuerzo para empezar una renovación eclesiástica debido al estado lamentable en que se encontraba el estudio de las

258 Presentada en su *Diálogo de la lengua*.

259 El primero comprendía gramática, retórica y dialéctica y, el segundo, aritmética, geometría, música y astronomía.

Escrituras y la predicación; estas llegaron a convertirse en un hazmerreir y un foco de constantes burlas. Leopoldo Eijo-Garay dice, al respecto:

En el siglo xv había una oratoria sacra muy apolillada: véanse los sermonarios de Barletta, el *Dormi secure*, *Vade mecum*, etc., en que todo eran bagatelas, impertinencias y chistes de mal gusto, así como constante abuso de las sagradas letras y de los Santos Padres, atribuyéndoles a fuerza de alambicar y retorcer los textos, lo que nunca pensaron decir (citado por Martí, 1972: 16).

A su vez, Pedro Antonio Sánchez describe cómo se encontraba el estado de la cuestión:

En el siglo xv se afeó el púlpito con muchos y muy notables defectos. No solo en España sino generalmente en todas partes los ministros del Evangelio predicaban solo por la vanidad, por divertir y por entretener a los oyentes. ¡Qué de chistes! Qué de sales ajenas a tan augusto y sagrado puesto! Apenas se hallaba en los sermonarios de aquel tiempo más que una cadena de gracejos y sutilezas pueriles con que se pensaba ganar servilmente el gusto del auditorio (citado por Martí, 1972: 17).

Otro ejemplo más es presentado por Antonio Martí, citando a Juan Luis Vives y su tratado *De causis corrputarum artium*, en el que el valenciano hace un análisis crítico de las causas por las que las artes se hallaban en el estado de decadencia del que quería sacarlas:

Así, los predicadores han venido a ocupar el puesto de los oradores clásicos, pero con resultados muy distintos; pues cuanto más los comparamos con aquéllos tanto más inferiores los hallamos en su frase, argumentación, disposición, selección de vocabulario, en el estilo de oratoria y en la acción. Y la culpa de todo esto hay que dividirla entre los oradores y el auditorio (1972: 26).

¡Qué interesante! Era tan aguda la visión del valenciano, que podía discernir qué parte de la decadencia en la predicación y la oratoria se debía a los oyentes, quienes posiblemente no aplaudían lo más artístico debido a su escasa cultura. Además, Vives profundiza un poco más en el asunto:

Los viejos oradores eran varones de profundo sentido común y prudencia, grandísimos artífices en moldear los ánimos del auditorio; pero los oradores de nuestro tiempo, ¡qué diferencia!: incompetentes, sin experiencia de la vida, y peor aún, carentes de sentido común; desconoces por completo la naturaleza de los afectos humanos y cómo moverlos; tampoco saben escoger el vocabulario y tipo de oración apropiada para cada tema creyendo que todo se adapta a todo; usan unos períodos pesados como el plomo, son fríos, dejados y perezosos y su oratoria aburre y deprime (citado por Martí, 1972: 27).

Furió Cerial, otro valenciano, también fue un feroz crítico con la situación que se vivía:

Y ¿Cuándo has visto a alguno de los Cardenales sacerdotes, Pontífices, Abades, Canónigos o curiales que se moleste en predicar al pueblo? ¿Predicar digo? Más aún ¿Cuál de estos padres eclesiásticos, fuera de algunos poquitos, sabe algo de Teología? [...] así vemos que a veces la Iglesia dormita; y esto no es debido tanto a su culpa cuanto a los vicios y pereza de sus pastores (citado por Martí, 1972:47).

Arias Montano lo veía así: “De ahí resulta que muchos ya no frecuentan los templos por miedo de perder el oído ante voces tan fuertes y estridentes, o los que van acuden en busca de chistes, materia de risa o con intenciones de llevar a cabo hechos poco nobles” (citado por Martí, 1972: 113).

Todas estas críticas, un poco desoladoras, llevan a la conclusión de que la oratoria se hallaba en un estado lamentable, por lo que había una enorme necesidad de enseñar la retórica en los diferentes centros educativos. Ciertamente es que no todo era negro y desolador, hubo también alguna buena planta que, como excepción, confirmaba la regla. Gracias a Dios aparecieron grandes tratadistas de retórica, que obraron el milagro de resucitarla y ponerla al servicio ya no solo del predicador, sino también de los escritores que, con la aparición de la imprenta, tomaban cada vez más ánimo al escribir.

Una vez vista la necesidad, veamos cómo se enseñaba el arte de la retórica. Rico Verdú dice, al respecto:

Las clases de retórica, orientadas a conseguir la perfección en el conocimiento en el Latín, una vez dominada la Gramática —conocida o no la Dialéctica, según veremos—, estaban divididas en dos tipos: las teóricas que explicaba el catedrático y las prácticas y elementales que solían dar los auxiliares.

Normalmente en teórica tenían como libro de texto la *Rhetorica ad Herennium* y las de Rodolfo Agrícola o la de Jorge Trebisonda (*Trapezuntius*); no obstante, si el catedrático había escrito algún libro solía seguirlo en sus explicaciones o, como ocurrió con el *Mercurius*, varios profesores se comprometían a poner como texto un determinado libro.

En las prácticas se procuraba que el alumno supiese expresarse en latín con elegancia y que fuese capaz de comprender y gustar las obras clásicas. Esto último se conseguía mediante el análisis de la obra comentada, tanto en su forma interna (exposición y estructura) como en la externa (expresividad y acomodación de la forma al fondo).

La división de las clases es el origen de los dos grandes grupos de textos que encontramos: las *Instituciones* y los *Progimnasmas*.

En las clases prácticas el muchacho debía ejercitar todo lo que había aprendido en las teóricas, mediante la imitación de un modelo, ya que los

preceptos sin ejercicio son letra muerta y su enseñanza resulta inútil (1973: 43-44).

De acuerdo con el *Manual de retórica española* (Azaustre y Casas, 1997), el método de aprendizaje de la retórica en el sistema educativo de la época implicaba tres procesos complementarios: el estudio de los preceptos, la imitación de modelos y la praxis personal. Una vez que el estudiante dominaba la lectura, la escritura y la gramática,<sup>260</sup> era enseñado en la realización de composiciones de muy diversa temática llamadas *progymnasmata*, que eran ejercicios de composición realizados por los alumnos para llegar a dominar el arte retórico.

El número y orden de los ejercicios que componen los *progymnasmata* variaban de un manual a otro.<sup>261</sup> Además de estos ejercicios, el orador o el escritor debía aprender gramática<sup>262</sup> y retórica. Una cosa era escribir correctamente, objetivo de la gramática, y otra cosa hablar o escribir a un público con la eficacia que la ocasión requería, lo cual es el propósito de la retórica. Algunas veces se planteaba un problema entre estas dos artes, pues lo que en una se consideraban incorrecciones o vicios, en la otra se entendían como virtudes o excelencias. Antonio López Eire ofrece un cotejo entre el uso de estas dos habilidades:

La mejor comparación que yo conozco entre la lengua correcta de todos los días, inobjetable y sancionada por el uso, que es el objeto de la gramática (*ars emendate loquendi*), y la lengua garbosa y ágil y desenvuelta y viva y nada

260 W. Keith Percival demuestra, en su artículo *La gramática y la retórica en el Renacimiento* (1999), que durante la época que nos atañe se observó un solapamiento, a veces un enfrentamiento y una relación muy estrecha entre gramática y retórica.

261 José Luis Rico Verdú aporta nuevos datos sobre los ejercicios prácticos que se realizaban: “Para facilitar los ejercicios de redacción existía otro tipo de libros como *Las elegancias* de Fliscio, adaptadas por Nebrija al castellano, en las cuales, junto a las frase romance, se colocan las varias versiones posibles en latín; o como los *Apposita Marci Tulli Ciceronis*, de Pedro Juan Núñez (dos años después reeditados con algunas adiciones bajo el título de *Epitheta*). El libro es una lista de los distintos adjetivos empleados por Cicerón, junto con los sustantivos a los que solía unirlos. *El Vocabulario del Humanista*, de Lorenzo Palmireno, que podemos considerar como un diccionario especializado (de plantas, peces, medidas, etcétera.), tenía la doble pretensión de facilitar tanto la composición como la perfecta interpretación de los textos latinos” (1973: 45). A su vez, María Luisa López Grigera, en el artículo “La retórica causante de risa” (2007), los clasifica de la siguiente manera: *fábula, sententia, chría, etopeya*, que formaban el capítulo de los ejercicios gramáticos. Los otros específicamente retóricos eran diez: *narratio, refutatio, confirmatio, locus communis, laus, vituperatio, comparatio, descriptio, thesis, legislatio*” (2007: 137).

262 Que comprendía el uso correcto de la lengua, el uso de las palabras semánticamente precisas, morfológicamente correctas y funcionales, bien dispuestas en la frase del idioma con el cual pretendía comunicarse.

envarada, empleada por los oradores y los poetas para hacer mella en sus auditorios, que la que interesa a la retórica (*ars bene dicendi*), la he leído en Quintiliano. Dice el ilustre calagurritano que la diferencia entre la una y la otra es semejante a la que se percibe entre el cuerpo humano en reposo y el cuerpo humano en movimiento. La figura humana inmóvil, con el rostro de frente, los pies juntos y los brazos caídos a lo largo del cuerpo rígido es una tristeza en comparación con la alegre fiesta de esa misma figura en movimiento, que reproduce acción y pasión gracias a las innumerables posibilidades del movimiento de las manos y los muchísimos gestos y hasta visajes que puede adoptar el rostro (II, 13,9) (1997: 31).

La necesidad de escribir con un lenguaje apartado del uso común para confeccionar un discurso persuasivo y atractivo, hacía que los estudiantes usaran el lenguaje de manera diferente al de la vida cotidiana. El escritor debía ser claro en su discurso, con el fin de provocar no solo la admiración, sino el convencimiento del lector. Esto hacía que muchos autores, posiblemente cuando daban sus primeros pasos en la creación literaria, hicieran uso de la *imitatio*, doctrina que animaba a imitar a los clásicos y a citar o utilizar sus frases antes de lanzarse a inventarlas por ellos mismos. La *inventio*, en las teorías humanistas de la composición, fue el principal arte de la retórica en esta época. Con esta se trataba de encontrar lo que se quería decir o, de modo más preciso, elegir las ideas adecuadas; esa era la tarea capital a la que se enfrentaban los escritores renacentistas.

Ángel Luis Luján en su trabajo *Contribución al estudio de las retóricas españolas del siglo XVI: el foco de valencia* (1997), presenta los diferentes conceptos que proponían los teóricos de la retórica durante el Renacimiento. En el apartado sobre la *dispositio* resume, después de exponer las diferentes propuestas según cada teórico, cuál era el concepto que se tenía:

La disposición se convierte en el verdadero caballo de batalla entre retóricos y dialécticos, ya que si ambos están de acuerdo en que la invención corre por entero a cargo de la dialéctica, no es tan fácil ponerse de acuerdo sobre dónde incluir la disposición [...]. La tradicional disposición retórica se convierte en el Humanismo en un ordenamiento no solo del discurso, sino del conocimiento en general, se convierte en un “método científico” (1997: 220-221).

Considero, puesto que la mayoría de teóricos de la retórica en el siglo XVI escribieron sobre el tema muchos años después de publicado el *DDC*, que Juan de Valdés no conoció estos tratados y que sus conocimientos sobre la retórica los aprendió de la retórica clásica, razón por la cual no profundizó más en el tema.

### 2.1.6. La retórica religiosa en los inicios del siglo xvi

Contenidos y formas retóricas en materia religiosa sufrieron una transformación en estructura, propósitos y contenido; asimismo, se experimentó un cambio en el vocabulario, la sintaxis y las figuras de pensamiento y dicción. Pero tal vez el cambio más significativo fue el del tema a tratar en los sermones y tratados, como bien deja entrever O'Malley:

Estos se centraban más claramente en las acciones y hechos de Dios —sus *beneficia*— y menos en la doctrinas abstractas, que eran materias corrientes para el temático, es decir, escolástico sermón de la Edad Media [...] Más aún, el mismo propósito del sermón se transformó de un ejercicio de comprobación y argumentación dialéctica en un ejercicio de alabanza. La admiración, la gratitud y el deseo de imitación eran los sentimientos que el sermón debía inspirar, y para los cuales ahora se poseían las técnicas retóricas adecuadas (1999: 285).

La retórica afectó tanto la predicación como la redacción de cartas,<sup>263</sup> tratados y diálogos, en los que muchos humanistas, entre ellos numerosos judeoconvertidos, trajeron nueva luz sobre la manera de ver a Dios e interpretar las Escrituras al no estar de acuerdo con la exégesis convencional;<sup>264</sup> así, se preocuparon intensamente por conocer y usar la retórica para expresar sus puntos de vista. Una de las grandes diferencias en la interpretación era, por el lado católico, asumir que el auditorio estaba viviendo en pecado y en un pobre estado espiritual, por lo cual las predicaciones, cartas y tratados deberían ser dirigidos a exaltar la virtud y las buenas obras, insistiendo el predicador o escritor en las realidades de la muerte, el juicio y el infierno. Por el otro lado, los heterodoxos tenían una actitud con un énfasis bastante acentuado en la dignidad del hombre y la obra realizada por Cristo a favor del creyente.

Tanto en el lado católico como en el lado protestante se levantaron figuras prominentes que escribieron interesantes tratados teóricos. Como primer teórico se encuentra el luterano Philipp Melanchthon, quien escribe su primer tratado de retórica en 1519, y cuyo impacto fue considerable. Luego, como segunda figura destacada sobre teoría de la oratoria sagrada, aparece Erasmo, con el *Ecclesiastes* de 1535, que para muchos fue el más importante tratado

263 Sobre este interesante tema, ver Pedro Martín, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600* (2005); el tercer capítulo de la tesis de Ángel Luis Luján, *Contribución al estudio de las Retóricas españolas del siglo XVI: el foco de Valencia* (1997); A. Garrido, *Retóricas del siglo XVI escritas en latín* (2004); J. Ramos, *Retórica-sermón-imagen* (1997); A. Rallo, *El menosprecio del mundo, aspectos de un tópico renacentista* (2004).

264 Un buen trabajo sobre el tema es el de Francisco Arenas-Dolz, *Retórica y poética(s) hebrea(s) en el Renacimiento* (2002).



sobre este tema desde el *Doctrina Christiana* de Agustín. Por el lado católico se encuentra, en esta primera mitad del siglo xvi, el clérigo Alfonso Zorrilla, quien publicó su tratado en 1543, el cual, dato curioso, salió de la imprenta bajo los auspicios de la Inquisición, sin sospechar que el tratado estaba construido a partir de préstamos masivos de fuentes luteranas. Otra figura insigne como tratadista retórico fue el dominico Fray Luis de Granada.

## 2.2. EL DIÁLOGO

Comienzo este apartado con la preciosa definición del género que hace Emilio Lledó: “la palabra compartida” (2011: 9), que surge a partir de la voz interior, de la “música callada” con que nos hablamos y se entrecruza con la otra mirada; líneas más adelante, el mismo autor presenta su desarrollo: “Dialogar el pensamiento propio requirió el sonido del pensamiento ajeno, la voz de quien nos miraba, la presencia del tiempo, y una forma precisa de solidaridad” (2011: 9).<sup>265</sup> El diálogo se inició en la filosofía griega —y con él nació esta—, preciso es reconocerlo: “no es posible dialogar sin inteligencia, sin capacidad para descubrir quién nos habla, para qué nos habla, cómo nos habla. El comienzo de la filosofía fue, pues, un diálogo entre personajes reales o inventados por su autor, por Platón” (Lledó, 2011: 11).

Poco a poco los textos en forma de diálogo se han ido abriendo paso entre los estudiosos de los géneros literarios. Pasan casi desapercibidos en *Géneros literarios* (Spang [1993], quien, sin nombrar el término, los clasifica dentro del género didáctico, dependiendo del concepto de literatura que se quiera aplicar). Posteriormente, en un movimiento intermedio, en *Los géneros literarios: sistema e historia* (García & Huerta, 1999), se encuadra el diálogo en el grupo de los llamados de expresión dramática, dentro del género al que denominan didáctico-ensayísticos, viniendo a ser realmente un subgénero. En dicho estudio, el género reúne a todos aquellos que están fuera del terreno de las *poéticas*, por tratar de materia doctrinal y no ficcional; se identifican porque en ellos tanto el lenguaje como la obra literaria les sirve para la comunicación del pensamiento desde diferentes áreas: religiosa, política, filosófica, etcétera, quedando el propósito estético subordinado, sin que esté ausente, a los fines ideológicos. En este modelo, los autores anteriormente señalados subdividen el género didáctico-ensayístico en tres categorías, de acuerdo con su propósito formal-expresivo: objetividad, subjetividad y objetividad-subjetividad. En el primer subgénero, en el que sobresale lo objetivo, resalta la exposición de las

<sup>265</sup> Para un creacionista, el origen del diálogo no nació en el hombre sino en la Trinidad, cuando dijo, también de una manera maravillosa: “Hagamos al hombre a nuestra imagen...” (Génesis, en Nuevo Testamento, 2001, 1:26).

ideas en tercera persona y en forma narrativa, siendo ejemplo de ello el ensayo, el artículo, el tratado, la glosa, etcétera. En el subgénero didáctico-ensayístico, de tipo subjetivo, prima la primera persona; toda la exposición de la materia se hace en función de un yo, cuya interioridad se requiere desentrañar de modo profundo en actitud similar a la de un poeta lírico, siendo ejemplo de esto la autobiografía, las confesiones, los diarios, las memorias. En el tercer grupo, en el cual está encuadrado el diálogo, se reúnen de manera mixta lo objetivo y lo subjetivo, dando paso a la dramática. La figura del autor en tercera persona desaparece, para dejar vía libre a otros personajes. Finalmente, en estudios recientes, Jacqueline Ferreras describe el diálogo como un género específico, aunque “híbrido por naturaleza” (2008: 5). Se podría decir que lo considera un género entre la carta y el tratado.<sup>266</sup>

### 2.2.1. El diálogo desde su origen hasta finales del siglo xv

El diálogo literario tiene, como la retórica, dos momentos de esplendor a lo largo de la historia: en sus orígenes, durante la Antigüedad, en la que no ha sido fácil rastrear sus inicios porque son un tanto oscuros y controvertidos, y en el Renacimiento, en el que experimenta un florecimiento extraordinario.

En la época antigua el diálogo por excelencia fue el socrático, al que dio forma escrita Platón, quien introdujo algunos elementos de ficcionalidad, pero siempre al servicio de la exposición de ideas en forma conversacional. Platón no fue el primero ni el único<sup>267</sup> en usar el diálogo, pero su obra escrita, más de veinte diálogos auténticos,<sup>268</sup> hacen que se le considere la primera voz importante. En un típico diálogo, Sócrates, manifestando su ignorancia sobre un tema, hace preguntas a otro personaje; de las preguntas formuladas y de las respuestas se llega a un conocimiento completo del tema en cuestión. Este tipo de discurso tiene evidente relación con la forma dramática y con la argumentación oratoria. Jesús Gómez afirma, al respecto:

266 Para conocer las más recientes y principales líneas de investigación sobre el género dialógico, ver el capítulo “Los caminos de la crítica” en *El diálogo en el Renacimiento español* de Jesús Gómez (2000)

267 También se deben tener en cuenta a Jenofonte, discípulo de Sócrates, quien escribió *Económico*, *El banquete*, *Apología de Sócrates e Hierón*, y a Plutarco, quien escribió *La E de Delfos*, *Los oráculos de la Pitia*, *La desaparición de los oráculos*, *Odiseo* y *Grilio*.

268 De la época de juventud (393-389): *Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides* y *Eutifrón*; de la época de transición (388-385): *Gorgias*, *Menón*, *Eudidemo*, *Hipias Menor*, *Crátilo*, *Hipias Mayor* y *Menéxeno*; de la época de madurez (385-370): *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*; de la época de vejez (369-347): *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Epínomis* (Lledó, 2011).

El diálogo nace como un género a medio camino entre la filosofía y la poética, o entre la poética y la oratoria. Dirigido fundamentalmente hacia la argumentación y hacia la expresión de ideas, sin embargo, el diálogo hace uso de toda una serie de procedimientos poéticos tales como el retrato de los interlocutores y el marco espacio-temporal de la disputa, relacionada con la teoría de la imitación o mimesis, definida por Aristóteles en su *Poética* (2000: 13).

El diálogo es introducido al latín por Cicerón,<sup>269</sup> y “fue cultivado también por Marco Terencio Varrón,<sup>270</sup> Lucio Anneo Séneca,<sup>271</sup> Cornelio Tácito,<sup>272</sup> y Macrobio<sup>273</sup>” (González, 2001: 41). Sus diálogos son de naturaleza retórica y las diferencias con el modelo platónico las resume Antonio Castro Díaz:

El diálogo platónico tiene como finalidad la transformación de un tema concreto en cuestiones abstractas, progresando hacia la verdad pero sin alcanzarla totalmente y con la suficiente certeza como para justificar una exposición dogmática de la misma. [...]. Por el contrario, en los diálogos de Cicerón, los hechos relacionados con el asunto se exponen desde un principio como averiguados y las doctrinas se definen como verdades dogmáticas y la forma del diálogo adopta un método más gráfico al mostrar la multiplicidad de facetas que el asunto plantea y las divisiones en que cae al tratarlo sistemáticamente (citado por Gómez, 2000: 14,15).

Posteriormente el género dialógico fue *redefinido* por otros autores, entre ellos Luciano de Samósata,<sup>274</sup> quienes lo llevaron del terreno de la disertación filosófica al de la sátira menipea (García Berrio y Huerta Calvo, 1999: 220). Entre sus rasgos principales se encontraba que el diálogo establecía una nueva

269 Entre otros, *Diálogos del orador, Lelio o de la amistad, De la vejez, las paradojas y El sueño de Escipión*.

270 José Ignacio Cubero, quien hace la traducción y comentario de una de las pocas obras que ha llegado hasta el día de hoy de Varrón, el *Rerum rusticarum: Libri III*, señala “de entre las peculiaridades que marcan la vida de nuestro autor, una de las más significativas, si no la que más, es que habiendo sido uno de los escritores más prolíficos y más citados, y puede que de los de mayor influencia en la posteridad, la obra que nos ha llegado es mínima. Junto a Cicerón y Virgilio constituyó para Petrarca la *tercera iluminaria de Roma*” (2010: 12).

271 *De la ira* (41 d.C.); *De la serenidad del alma* (53 d.C.); *De la brevedad de la vida* (55 d.C.); *De la firmeza del sabio* (55 d.C.); *De la Clemencia* (56 d.C.); *De la vida bienaventurada o De la felicidad* (58 d.C.); *De los beneficios* (59 d.C.); *De la vida retirada o Del ocio* (entre el 41-50 d. C.); *De la providencia* (63 d. C.).

272 *Dialogus de oratoribus* o *Diálogo sobre los oradores*.

273 Un estudio completo del tema es desarrollado por Antonio González Iglesias, en *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos* (2001).

274 *Diálogos de los dioses, Diálogos de los muertos, Diálogos de las cortesanas, Coronte el cínico, Prometeo, La asamblea de los dioses, El parásito y Anacarsis*. Ver Luciano, *Obras completas I* (1981).

relación con la realidad, al tratar temas contemporáneos y dejando de lado el mito o la leyenda; con este se optaba por la experiencia y la libre invención y, por último, se estaba abierto a una pluralidad de estilos.

La línea que siguió el género, después de la Antigüedad, se encuentra tanto en la literatura cristiana apologética<sup>275</sup> como en la Patrística.<sup>276</sup> Más tarde, en la alta Edad Media, se pueden seguir sus huellas a través de Carmen Cardelle (2001), quien ha reunido casi cuatrocientos títulos escritos que van del año 600 a 1450, los cuales clasifica en diálogos didácticos, filosóficos y dramáticos;<sup>277</sup> su investigación confirma la idea de Jesús Gómez, para quien:

No existe una solución de continuidad entre los diálogos escritos durante la Edad Media y la revitalización del género que se produce en el Renacimiento, ya que la tradición clasicista está presente en el diálogo que estudiamos junto con el medievalismo (2000: 15).

Al rastrear la tradición del género del diálogo, llegamos a lo que fue su segunda época de brillantez, a la cual le dedicaré el siguiente apartado.

## 2.2.2. El diálogo en los inicios del siglo XVI

Durante el Renacimiento se produce un descubrimiento e imitación de tres modelos clásicos del diálogo: Platón, Cicerón y Luciano. Algunos críticos consideran que la imitación del modelo platónico se queda en solo una apariencia, pues, piensan, la imitación española se dedica a presentar a un maestro, que transmite verdades a unos discípulos, quienes solo le sirven de pretexto para que exponga sus ideas, pero sin que se presente discusión o búsqueda común de los participantes por encontrar la verdad.

275 De Minucio Félix, apologeta de origen africano de las últimas décadas del siglo II, solo se conoce *Octavius*, “conservada como libro octavo del *Adversus nationes* de Arnobio en un solo códice” (Ames, 2008: 48). Orígenes, teólogo de mediados del siglo III, escribió *Contra Celso*.

276 Entre los Padres orientales, sobresale Gregorio de Nisa, quien escribió *Diálogo*, acerca del alma y la resurrección. Entre los Padres occidentales sobresale, cómo no, Agustín, quien escribió *De ordine*, *Contra Académicos*, *De beata vita* y los *Soliloquia*; Gregorio Magno escribió *Diálogos*; y, Boecio, *De consolazione philosophiae*.

277 De los diálogos didácticos, llama la atención el anónimo *Revue du Moyen Age Latin*; Pedro Damián, *Dialogus inter Judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem*; y el de Gilberto Crispín de Westminster, *Disputatio Judaei et Christiani*. De los diálogos filosóficos, resalto los del Mallorquín Ramón: Llull: *Liber de gentili et tribus sapientibus*; *Liber de Sancto Spiritu*; *Liber de adventu Messiae*; *Disputatio fidelis et infidelis*; *Liber de quinque sapientibus*; *Liber de quaestione valde alta et profunda* y *Liber de Deo maiore et Deo minore*; y, de los diálogos dramáticos, el de Ramón Llull *Liber, Super psalmum «Quicumque vult»*.

Ana Vian (1995), siguiendo a M. Zappala, reseña cómo se introdujo el término *diálogo* en castellano:

El término *diálogo* nace en lengua vernácula en la Castilla del siglo xv como cultismo impuesto por el círculo italianizante del marqués de Santillana [...] Conserva aún el sentido restringido que adquiere desde el clasicismo tardío y durante toda la Edad Media. La amplitud del concepto que designaba el término griego, unión de retórica y dialéctica, solo se recupera, y con gran lentitud, a lo largo del siglo xvi. Hasta que eso ocurre, las dos facetas del término *diálogo* —la conflictiva y la conversacional— quedan recogidas en una variedad de términos que surgen ya desde los antiguos romanos y proliferan en la Edad Media latina: *Colloquium*, *confabulatio*, *collatio*, *collucutio*, *contentio*, *altercatio*, *conflictus*, *certamen*, *disputatio*, *quaestiones et responsiones*, *sermo*, *sermocinatio*, *tractatus*. Las dos familias de sinónimos pasaron a las lenguas románicas. Las acoge el castellano primitivo, enriqueciéndose también en este extremo con cultismos diversos desde Alfonso X al Renacimiento (1995: 100-101).

Para ella lo más relevante del proceso que sufre el término es que es una de las razones para el retraso en el cual se encuentra el análisis teórico de este género literario.

James Murphy presenta lo que sería, normalmente, el desarrollo de un diálogo:

En un diálogo típico, el proponente de una idea expone sus puntos de vista y, a continuación, Sócrates interviene intentando por medio de la interrogación llegar a: la definición de los términos clave; el enunciado de las proposiciones o los enunciados definitivos con los que se expone el tema. la identificación de las posibles contradicciones y la aplicación de las ideas (1988: 30-31).

A pesar de la importancia del género poco se ha avanzado en lo que se refiere al estudio de los diálogos españoles del siglo XVI, aunque, si hay algo que caracteriza a esta época —como habrán podido constatar los que la han estudiado—, es la gran cantidad de obras escritas en forma dialogada en el periodo señalado. Luis Andrés Murillo (2006) estima que entre 1525 y 1600 se escribieron cerca de un millar de diálogos. Los escritores humanistas, moralistas o simplemente divulgadores, que tenían como meta el perfeccionamiento del hombre (tanto en lo político, lo social, lo moral y lo espiritual) y la reforma de la sociedad, usaron este género literario no solo para exponer sus ideas, sino también para dar cuenta de la realidad social que se vivía en aquella época. A pesar de la relevancia de este hecho, es muy exigua la investigación realizada antes de la década de los 70. A partir de este momento la situación cambia y son cada vez más frecuentes los estudios realizados sobre el diálogo

renacentista español, sobresaliendo algunos libros de consulta obligada. Uno de ellos es la cuidada monografía de Jesús Gómez (1988),<sup>278</sup> quien realiza un estudio muy completo de los diálogos del Siglo de Oro desde el punto de vista didáctico. Años más tarde, se publica otro trabajo importante de Jacqueline Ferreras (2008), editado inicialmente en francés y luego, por dos ocasiones, en castellano. En la primera edición, la autora centró su investigación en el aspecto sociológico de los diálogos humanísticos, con el fin de señalar al diálogo del Renacimiento como *expresión de una nueva conciencia*; en la segunda edición, añade un estudio encaminado al análisis del discurso, específicamente al estudio del recurso de la mimesis conversacional. Los dos investigadores presentan en sus trabajos un completo catálogo de la producción de la época.<sup>279</sup> Otras lecturas importantes son las de Asunción Rallo Gruss, de 1987, 1996, y, principalmente, la de 2003, porque en este último trabajo elabora un amplio estudio sobre el tema, presenta los diálogos, las epístolas y los tratados como representantes de la prosa didáctica no novelesca del Siglo de Oro, y define el diálogo como “un cruce de otros géneros [...] el drama y el tratado [...] en el camino del ensayo.”<sup>280</sup>

278 Más tarde, en el año 2000, Jesús Gómez publica una nueva versión de su monografía, la cual, según sus propias palabras, no es una reedición del trabajo realizado en 1988, pues: “aunque éste sea el punto de partida y el punto de referencia inevitable, he vuelto a plantearme con cierta distancia los problemas básicos que están implícitos en el análisis del género dialogado renacentista” (2000: 8).

279 Jacqueline Ferreras deja fuera de los diálogos que cita de Juan de Valdés el *Alfabeto cristiano*.

280 Existen otros trabajos, en su mayoría artículos, que reseño a continuación: Ana Vian, en *El diálogo en España en la época de Cisneros* (1995), ilustra sobre los antecedentes del diálogo antes de la fecha que he acotado; hace una descripción de las tendencias medievales heredadas; presenta cómo se introdujo el término diálogo en castellano; expone las primeras traducciones de diálogos clásicos al castellano; y, finalmente, indica los textos que, a su parecer, son los más importantes del periodo que nos ocupa. En el artículo *Encantamientos del diálogo humanístico: la memoria y el olvido* (Malpartida, 2008), se presentan los recursos empleados en varios diálogos renacentistas españoles, para permitir y consolidar la recreación conversacional. En el artículo *La prosa didáctica del siglo de oro, el Crotalón y el diálogo* (Béjar, 2010), se analiza la prosa didáctica del Siglo de Oro, usando como referencia la obra *El Crotalón* (1982), de Cristóbal de Villalón. El autor propone que los humanistas encontraron en el diálogo “el instrumento perfecto, el vehículo libre y animado, para extender la filosofía y sus ideas. Lo rescataron de la antigüedad y lo utilizaron para distanciarse de la escolástica medieval” (Béjar, 2010: 8). Según él, los diálogos de la época se inspiraron en la retórica clásica, y para su composición siguieron la misma forma de aquellos: *praeparatio*, *contentio*, *propositio* y *resolutio*. Este aspecto va a ser columna principal de esta investigación y lo abordaré en el próximo capítulo.

El diálogo permite hacer creer al lector que se habla para él y con él, con lo cual resulta ser un instrumento de persuasión muy perfeccionado; se trata de que el autor sepa manejar el diálogo de manera que lleve al lector adonde quiere, bien procurando convencerle, con el recurso de la retórica, bien obligándole tan solo a reflexionar y a superar las ideas recibidas. Ferreras considera que es muy importante el *individualizar* la forma para darle más fuerza al texto (cf. 2008: 61).

Los diálogos contribuyeron en gran medida al desarrollo de la prosa en castellano, pues surgió como el género que permitía a los autores tratar los temas que consideraban de interés o con los cuales habían asumido un compromiso docente. Muchos de ellos fueron escritos en latín, pero las obras redactadas en lengua vernácula fueron cada vez más numerosas y contribuyeron bastante al desarrollo de esta. Los diálogos fueron usados como molde formal para escribir sobre temas muy dispares (medicina, cultura clásica, amor, muerte, vida matrimonial, arte militar, armas, forma de vestir, forma de comportarse, educación, etcétera), conocidos o conocibles por parte del lector gracias a su propósito didáctico. Escrito en una prosa que no fuera la usada en el discurso, el sermón, la epístola, el tratado o la novela de caballería, sino que intentara imitar de la manera más cercana posible la experiencia conversacional, en la que se podían sostener diversas opiniones por medio de personajes que son interlocutores, pero no protagonistas. La imitación de la conversación es uno de los encantos del género, el cual, además de despertar la curiosidad del lector, hace que sea más asequible y divertido que un tratado muchas veces seco, árido y poco atrayente, aunque trate sobre temas muy interesantes.

Los lectores a quienes iban dirigidas las obras eran de estamentos sociales, edades y niveles de educación muy variados, pero esto no amilanaba a los escritores, los cuales intentaban alcanzar a los más sencillos con la única condición de saber leer (que no era poca cosa en aquella época). En ciertas ocasiones, los escritores tomaron *prestados* episodios de algunas obras clásicas, mientras actualizaban y cristianizaban elementos clásicos por considerarlos paganos. Algunos autores usaron la fantasía y la ficción para recrear el contexto de sus obras de manera que les permitieran dar mayor fuerza a su mensaje. Algunos diálogos tenían carácter exclusivamente dogmático y catequístico, específicamente los religiosos, que ocuparon un gran porcentaje del catálogo.<sup>281</sup>

Sobresalen en este género, entre otros, Cristóbal de Villalón (*El Scholástico*, *El Crotalón*), Antonio de Guevara (*Menosprecio de corte y alabanza de aldea*), Luis de Granada (*Guía de pecadores*), Antonio de Torquemada (*Tratado*

281 En el catálogo de Jaqueline Ferreras (2008), se encuentran, aproximadamente, unos 29 de los 105 diálogos por ella reseñados, sin contar el *Alfabeto cristiano*, que ella no catalogó. En el de Jesús Gómez (1988), se encuentran 42 obras de las 173 catalogadas.



llamado *Manual de escribientes, los coloquios satíricos*), Fray Francisco de Osuna (*Norte de los estados en que se da regla de bivar a los mancebos y a los casados y a los biudos y a todos los continentes y se tratan muy por extenso los remedios del desastrado casamiento, enseñando qué tal o como ha de ser la vida del cristiano casado*), Alfonso de Valdés (*Diálogo de Mercurio y Carón, Lactancio o Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*), Juan de Valdés (*Diálogo de doctrina christiana, Diálogo de la lengua, Alfabeto cristiano*), Cristóbal de Castillejo (*Diálogo de mujeres*) y Fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*).

### 2.2.3. Diálogos religiosos o espirituales de finales del siglo xv y comienzos del xvi

Aquella España no solo era esencialmente religiosa, sino también eclesiástica, monástica y heterodoxa, lo que invadía todo espacio vital. Por ello, es lógico pensar que también proporcionara los más grandes predicadores, tanto en la religión tradicional (algunos serían Luis de Granada, Juan de Ávila, Santa Teresa de Jesús, Juan de los Ángeles) como entre los heterodoxos. Algunos de ellos llegaron a ser ilustres escritores quienes, por medio de sus obras, dieron a conocer su pensamiento y adaptaron su estilo al diálogo, con el fin de utilizarlo en la enseñanza. Para los estudiosos del tema no ha sido fácil clasificarlos, pues los criterios de categorización han variado de acuerdo con el juicio de quien los estudiaba;<sup>282</sup> algunos ejemplos de los criterios que se han seguido son:

a) según el movimiento al que pertenecían (ortodoxo o heterodoxo), reconociendo que en algunas ocasiones es difícil definir a qué grupo correspondían algunos autores y sus respectivas obras;

b) según la influencia recibida del Renacimiento —principalmente entre los heterodoxos—; esa ascendencia les permitió tener como base un alto grado de vivencia humanística que dejaron patentada en sus obras;

c) autores y obras que manifiestan la tradición de la época y las ideas heredadas de los Padres de la religión católica; por lo cual mantuvieron una línea de pensamiento medieval y fueron poco influenciados por el Renacimiento.

En el apéndice C presento mi propio inventario, ordenando las obras por orden estrictamente cronológico, sin entrar a valorar otros criterios, para no desviarme del propósito inicial.

282 Una clasificación muy interesante se encuentra en el artículo *Pervivencia de la retórica clásica en la prosa didáctica del siglo XVI*, de Jesús Llanos García (1996).

Descontando aquellos sobre los cuales no se encuentra una fecha segura, son más de cincuenta las obras con temática religiosa o espiritual escritas en la primera mitad del siglo XVI, que vienen a proporcionar una cuota muy alta del total de diálogos escritos de los que se tiene conocimiento. Jacqueline Ferreras (2008) fija la producción en 107 obras para toda la centuria; los de contenido religioso serían más o menos la mitad. Jesús Gómez (1988), por su parte, establece la cifra en unos 173 para toda la época, por lo cual las obras que nos ocupan serían más o menos la tercera parte. Seguramente, si solo se revisaran los textos producidos en la primera mitad del XVI en todas las temáticas, la proporción de aquellas con contenido espiritual o religioso sería mayor. Cifras que vienen a corroborar lo visto en el capítulo uno del presente estudio sobre la importancia o predominio del tema religioso en la época áurea.

Tres fueron las obras escritas por el conqueño en forma de diálogo: el *DDC*<sup>283</sup> (1529), el *Diálogo de la lengua*<sup>284</sup> (1535) y el *Alfabeto cristiano*<sup>285</sup> (1545); estas se pueden clasificar dentro del género dialógico, de diferentes maneras, y también se pueden estudiar desde varios puntos de vista. A finales del siglo en que fueron escritas Rodrigo Espinosa y Santayana<sup>286</sup> (1578) los dividía, según el tema del cual tratasen, en graves, mediocres o humildes,<sup>287</sup> siguiendo la tradición de la doctrina de los estilos; por lo que nuestros dos diálogos religiosos entrarían en el escalafón de graves y, el *Diálogo de la lengua*, en el de mediocre.

Para Jesús Gómez (1988: 13) los tres diálogos forman parte de lo que él define como diálogo didáctico, el cual se inscribe como género literario que oscila entre la ficción y la información. Este tipo de diálogo tiene como propósito la exposición de ideas ante el cual los interlocutores, el tiempo y el espacio están a su servicio y dependen del proceso discursivo, lógico o retórico, de la argumentación. Según el autor, en el siglo XVI:

Se desarrolla un diálogo didáctico de naturaleza circunstancial donde se relaja el proceso lógico o retórico de la argumentación, que se hace más literario, y donde el escenario, el tiempo y los interlocutores adquieren con frecuencia una dimensión novelesca o teatral (Gómez, 1988: 14).

283 Las referencias corresponden a la edición de 1929.

284 Las referencias corresponden a la edición de Cristina Barbolani (Valdés, 2006).

285 Las referencias corresponden a la edición de Ángel Alcalá (Valdés, 1997).

286 Lo importante del tratado de Espinosa de Santayana lo resume Jacqueline Ferreras de la siguiente manera: “Evidencia el aspecto conceptual de este género literario: los personajes, las circunstancias de tiempo y lugar solo existen en función de la materia escogida como tema de discusión, que, por consiguiente, los determina” (2008: 56).

287 El tema es grave cuando trata de Dios, de los ángeles, del cielo, del alma y de otras cosas semejantes. Es mediocre cuando trata del hombre, de los animales, de los elementos. Es humilde cuando trata de la agricultura, de las artes mecánicas y de otros elementos parecidos.

De los diálogos escritos por Valdés, examinaré en el capítulo tres los elementos retóricos utilizados en la creación del *DDC*. Baste por ahora señalar que tiene las siguientes características: sobresale, en primer lugar, el que presente una nueva manera de interpretar la doctrina cristiana sin llegar a romper con la religión tradicional. Asimismo, el diálogo se elabora con la idea de pasar desapercibido para la Suprema. También, el que en este sencillo diálogo se pretende adoctrinar por medio de una enseñanza que aclara dudas y propone una lectura diferente del texto sagrado. Por último, que constituye la base del pensamiento teológico de Juan de Valdés sobre el cual desarrollará, en los siguientes dieciséis años, toda su doctrina, la cual tendrá una enorme influencia en Italia, España (Valladolid y Sevilla, principalmente) e Inglaterra.

La exposición que he venido desarrollando muestra cómo, a finales del siglo xv y comienzos del xvi, se dieron los elementos necesarios para que confluyeran diálogo y retórica, los cuales se convirtieron en dos herramientas muy útiles para los jóvenes e inquietos humanistas, deseosos de dar a conocer sus propias ideas, pero cuidando de no caer en manos de la Suprema. Señalo a continuación algunas razones que hicieron necesaria y posible la unión entre estas dos *herramientas* durante el Renacimiento.

En primer lugar, como bien señala el *Manual de Retórica española*, de Azaustre y Casas (1997), en la Edad Media, a los géneros clásicos se añaden *las artes praedicandi, dictandi y poetriae*; la novedad principal de estas técnicas está, salvo en el caso de la primera, en que no son solo modalidades orales, sino que implican la escritura.

En segundo lugar, la imprenta hizo que el vínculo entre retórica y diálogo fuera mayor al hacer posible el carácter individualista de la lectura. Esta personalización del mensaje hace que el autor se aplique en la forma de transmitir el mensaje para influir, según sus propósitos, en el juicio personal del lector.

En tercer lugar, otra de las razones que animaron a la unión entre diálogo y retórica fue la laicización del saber, una de las características relevantes del siglo xvi. De una sola fuente, la religión católica, que pretendía tener todo el conocimiento, se pasó a muchas fuentes que abrieron nuevas corrientes de pensamiento. Esa laicización del saber constituye la crítica de los teólogos, quienes fundan sus razonamientos en la experiencia, el conocimiento y la exposición de las Escrituras por medio de tratados y, posteriormente, en forma de diálogos. Cada texto dado a la luz constituía una reflexión sobre el empleo del lenguaje y un cuidado en la imitación de la forma literaria con la cual transmitía su mensaje, aunque solo fuera para mantener la atención del lector y dar autoridad al texto. Los autores buscaron modelos en los tratados de retórica de la antigüedad, e inquirieron en los ya citados *rétores* Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, entre otros.

Retórica y diálogo se unen en Juan de Valdés para prestarle un servicio mutuo. La primera, guiándole en todo el proceso creativo y, la segunda, siendo el recurso o el mecanismo para persuadir al lector acerca de una propuesta doctrinal concreta, expresada por unos personajes difícilmente relacionados con él. Diálogo escrito, difundido y personalizado por medio de la imprenta.

### 3. EN EL TALLER. ELEMENTOS RETÓRICOS EN EL *DIÁLOGO DE DOCTRINA CHRISTIANA*

*Retórica y cultura están unidas y  
no puede entenderse una sin la otra*

Tomás Albadalejo

Cuido en este capítulo de acompañar al *artifex* en el *taller* para examinar lo que Stefania Pastore considera como una “compleja y controvertida” estructura del *DDC*, pues para ella:

[Valdés] supo tejer una compleja trama con los hilos más diversos que habían recorrido la espiritualidad española de los últimos cincuenta años, sugiriendo al tiempo nuevos modelos y buscando otros interlocutores [...]; la compleja y controvertida estructura de la obra ha suscitado apasionados debates entre ilustres hispanistas que han visto en ella, sucesivamente, el influjo de Erasmo, de Lutero y hasta del alumbradismo de un Pedro Ruiz de Alcaraz (2010: 257).

Seguramente Juan de Valdés no disponía de un despacho o lugar físico especialmente consagrado para su creación literaria. Pero si lo hubo (esto no es más que una conjetura), probablemente estaría entre su cuarto de estudiante y el salón de clases, donde daría rienda suelta a su ingenio —teniendo mucho cuidado de la Suprema, pues escribiría sobre un tema del cual no podía hablar públicamente sin arriesgar su vida—. El ingenio y el conocimiento del autor, tanto de la técnica para elaborar un discurso como del tema del discurso, le permitirían crear el *DDC*; todo ello estaría auxiliado, claramente, por lo aprendido y vivido en su hogar, en Cuenca, luego en Escalona, posteriormente en los varios viajes realizados con la Corte —acompañando a su hermano Alfonso— y, finalmente, en la Universidad de Alcalá a través de los libros, las clases y el círculo de amigos y profesores.

Parto del presupuesto según el cual la retórica y el diálogo actuaron concertadamente en el escritor para generar el texto que nos atañe. Dentro del matrimonio teórico del diálogo con la retórica, el primero sirve como marco y

la segunda dispone las estructuras. El primero proveía algo así como el trazado fundamental del edificio: distribución en el terreno, orientación, extensión, número y tamaño de partes, relación entre ellas, etcétera. La retórica, por su parte, aportaba las ideas, la construcción de los personajes, la organización de la narración, los parlamentos, las descripciones y la expresividad del lenguaje. Es decir, siguiendo el símil, aportaba la construcción real del edificio: los muros con sus huecos, los materiales, el ensamblaje detallado y minucioso, la coordinación; en una palabra, su concreción real y su armonía.

Si, como hemos visto, Valdés ingresó como estudiante en el curso 1526–1527 y el *DDC*, su *opera prima* (según palabras de Stefania Pastore), se publicó el 14 de enero de 1529, el autor tuvo algo más de dos años para escribirla. Todo el contexto social, político, religioso y cultural que lo había rodeado hasta ese momento le daba los recursos necesarios para acometer la empresa:

La impresión que se obtiene de los cuatro años que transcurren entre 1525 y 1529 es la de encontrarse presenciando un momento realmente excepcional. Un mundo vuelto del revés, un puñado de años sustraídos al imperio de la Inquisición en un ambiente donde aún podían encontrar espacio, por más que fuera reducido, la misión de los doce apóstoles de Medina de Rioseco, la revolucionaria propuesta pastoral de Juan de Valdés, las entusiastas predicaciones de Juan del Castillo y el llamamiento a Granada de Juan López de Celain. Son, sin duda, los hilos sutiles de una trama difícil de reconstruir pero que, al mismo tiempo, parecen indicar que en la España de esos años el alumbradismo, entendido en sentido lato, pudo ser “*cualquier cosa, menos una aberración espiritual o una doctrina esotérica para uso de unos pocos círculos de iniciados*” [...] En resumen, un período convulso del que emerge con fuerza una idea: que la reforma de la Iglesia, ya fuera institucionalmente aprobada o tildada formalmente de herejía, debía llevarse a cabo con la enseñanza y la re-catequización de los fieles (Pastore, 2010: 279).

Juan de Valdés se sumergió en la creación de una obra que en forma de diálogo presenta una propuesta de renovación espiritual, que se convirtió con el correr de los días en piedra fundamental de su particular visión de mundo y de su movimiento, y que Stefania Pastore define de una manera preciosa como el “último retrato de un mundo inquieto y complejo, hecho de alianzas y convergencias sorprendentes, detenido en los umbrales de la represión inquisitorial” (2010: 280). Esto fue coadyuvado por el adiestramiento que tuvo el autor en ejercicios preparatorios de retórica o *progymnasmata*, por el estudio de los tratados de retórica clásica, por la comprensión de los fundamentos del diálogo, por el conocimiento de las diversas fuentes retóricas para componer un texto, así como de las diferentes posiciones teológicas de los heterodoxos tanto autóctonos como extranjeros, por el entendimiento de las Escrituras

en hebreo, griego y latín, por la lectura de algunos libros de sumo interés sobre el tema espiritual, las conversaciones con profesores y compañeros estudiantes, la participación en tertulias con hombres piadosos que formaban parte del movimiento de Alcalá (algunos de ellos erasmistas); además, por el mantenimiento de una relación epistolar con otras personalidades —entre ellas el propio Erasmo— y por el diálogo con personajes de la Corte. Todo ello lleva a Valdés a filtrar lo recibido o escuchado en la profunda y personal experiencia espiritual que experimentó en Escalona.

¿Cuáles fueron los mecanismos retóricos que Juan de Valdés empleó en este diálogo religioso?, ¿dónde encontró las ideas que quería exponer?, ¿cómo ordenó esas ideas de manera que le permitieran persuadir y dejar la mayor huella posible en el lector?, ¿cómo, por medio de la *elocutio*, expresó o trasladó en palabras las ideas halladas en la *inventio* y ordenadas en la *dispositio* del *DDC*?, ¿cómo se aventuró a crear un diálogo persuasivo para dar a conocer una visión de mundo espiritual, de la cual estaba cada vez más y más convencido? No hay duda de que el conquense reunía los requisitos previos para afrontar la tarea de creación del *DDC*: dominio de la palabra (latín, griego, hebreo y castellano), una experiencia espiritual, íntima y personal y una formación teológica y literaria bastante desarrollada. ¿Cuáles fueron las metáforas utilizadas, los registros bíblicos usados? Responder a todas estas inquietudes nos permitirá descubrir tesoros más profundos que no se pueden ver en una primera lectura. Pero lo que sí deja esa primera lectura es entender lo que Valdés se propone enseñar, algunas pinceladas de cómo pretendió conmover y deleitar al lector, algo muy importante en toda buena retórica. Seguramente, el autor conocía el viejo secreto: *el deleite es el azúcar con el que nos tomamos la medicina*. Una serie de lecturas posteriores permitirá bogar mar adentro para descubrir las fuentes de las que tomaron forma las ideas, la manera en que estas fueron estructuradas, y hallaremos, en aguas más profundas, el estilo con el que decidió exponer su mensaje, teniendo muy presente en todo momento la alargada, fría y amenazadora sombra de la Inquisición.

Todo lo señalado anteriormente permitirá una comprensión de la riqueza de pensamiento del escritor conquense. Posiblemente —permítaseme la conjetura—, el autor comenzó en Alcalá leyendo libros y lecturas relacionados con el tema (tomados de la biblioteca de su buen amigo Ángel del Castillo<sup>288</sup>), que le permitirían añadir conocimiento al que ya poseía de sus años anteriores. Leería o escucharía discursos y sermones que le dieran la información necesaria sobre la materia, la audiencia y el recurso literario a utilizar. No he hallado correspondencia epistolar sobre el tema y seguramente no la hubo, pues, al ser

288 Como el *Comentario al libro del profeta Isaías*, del helenista Ecolampadio, del cual hablaré más adelante.



tan espinoso, no podía dejar una huella para la Suprema. Pero Valdés no solo pretendía adquirir o contrastar conocimiento; él también buscaba modelos a imitar y fuentes que le proveyeran los recursos necesarios para la composición retórica. Al respecto, Luisa López Grigera dice:

Según las teorías de la imitación que se desarrollan en el Renacimiento, al calor de la retórica, la grandeza de una obra literaria no residía en lo que hoy llamamos originalidad, sino en la belleza, armonía y funcionalidad de la composición, que lo mismo que la miel de la abeja, que procede de muy diversas flores, así se podía y debía acudir a infinitas fuentes para componer un texto: tanto en el plano elocutivo como en el de la invención (López, 1994: 179).

Si deseaba sobresalir en el arte de la escritura —la cual utilizaría a manera de púlpito—, Valdés comprendía muy bien el secreto: debía conocer la preceptiva retórica, encontrar los mejores modelos a imitar para ir desarrollando su propio estilo; de esta manera, pudo haber elegido imitar las virtudes en cada autor que conocía; es decir, practicar una imitación compuesta.<sup>289</sup>

El legado cultural de la vida judía y el ser converso, seguramente, influyeron en el contenido del diálogo y en el uso de la retórica, pero es necesario concretar cómo.

Sobre la necesidad de usar la retórica para la realización de su obra, es probable que influyera Erasmo. El gran Desiderio tuvo una fuerte influencia sobre el estilo en Alfonso y Juan de Valdés, lo cual iremos viendo de forma más clara en la medida en que avancemos en el presente estudio. Dos obras del holandés influyeron en los mencionados conquenses. Por un lado, se encuentra la *Opus de conscribendis epistolis*,<sup>290</sup> escrita como un manifiesto contra los anticuados manuales y viejos métodos de la época medieval; Juan vería en esta obra una recomendación de la aplicación de la retórica clásica, por considerarla una guía natural a la redacción. Por el otro, está el tratado *De duplici copia verborum ac rerum*, escrito en 1512, y en el que se exponen las líneas retóricas que se deberían seguir en la realización de una obra.<sup>291</sup>

289 Propuesta de Erasmo en *El Ciceroniano*, en el que demuestra que no solo “Cicerón y Cicerón entero,” según Nosópono, es el único modelo a imitar. Esto lo logra mediante Buléforo, quien refuta esa proposición, constituyendo el tema principal del mencionado diálogo.

290 De 1522, obra sobre la cual Guadalupe Morcillo cree que: “sintetiza la doctrina de las artes *dictaminis* medievales que aún sobrevivían, los textos retóricos y los epistolarios grecolatinos descubiertos, para hacer su propia aportación epistolar. Erasmo, que hace una defensa a ultranza de un nuevo *ars epistolaris*, aboga por la heterogeneidad y el decoro.” Esta afirmación se encuentra en la introducción que hace Morcillo a la obra de Pedro Martín Baños, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo* (Martín, 2005: 118).

291 Un precioso trabajo sobre el tema, en el que se estudian los recursos argumentativos recomendados por Erasmo, es el de Victoria Pineda *Evidentísimas causas y muy claras*

En este capítulo haré caso, a manera de guía, del esquema básico de retórica que se siguió en los primeros cincuenta años de 1500, sugerido por Luisa López Grigera (cf. 1994: 18-19) y reseñado en el capítulo dos de la presente investigación. Esto lo complementaré con otros tratados y libros de la época, que permitan entender el proceso que se siguió en la elaboración de la obra —y que está constituido por varias etapas sucesivas (que en algunas ocasiones se solapan y se mezclan)— hasta ver finalmente la luz.

Por medio del ingenio y el juicio Valdés dispuso el orden en que deberían ir las ideas que quería comunicar y se planteó cómo disponer temas y argumentos en lengua castellana, prestando sumo cuidado en ello, pues sabía que la Inquisición estaría merodeando, tratando de estar al tanto de todo lo que oliera a herejía. Seguramente, con mucha precaución, pero también con enorme ilusión, se puso manos a la obra.

La edición del *DDC* utilizada para este capítulo es el facsímil de Ángel Alcalá (1997) —indico, en adelante, únicamente el número de página y, si procede, entre corchetes ( ), el número de parlamento antes del nombre del interlocutor—. Empleo la edición de Alcalá porque, amén de ser una reproducción exacta de la edición facsímil del único ejemplar descubierto en 1925 por Marcel Bataillon en la biblioteca de Lisboa, incluye las notas marginales —aunque lamentablemente no todas y algunas no tienen la traducción correcta—,<sup>292</sup> lo cual considero algo fundamental y que, como veremos en el desarrollo de este capítulo, desafortunadamente no han sido reproducidas por las ediciones anteriores y en las posteriores a la edición del erudito francés (solo son añadidas por Emilio Monjo<sup>293</sup> en su edición de 2008). Durante el proceso estaré cotejando la edición de Alcalá con el facsímil citado y con las ediciones de 1929, 1964 y 2008. Las notas escritas en los márgenes de la obra con pasajes de la Biblia y los contenidos en el interior del diálogo los cotejaré con la edición Reina-Valera (1995), de las Sociedades Bíblicas Unidas, y con el Nuevo Testamento de la antigua versión Reina-Valera (1569), revisada y adaptada bajo la disciplina de traducción textual al *Novum Testamentum Graece*, realizado por Erasmo de Rotterdam en 1516 y que—permítaseme la conjetura—, fue la edición seguida por Juan de Valdés.

---

razones”: Valdés, *Erasmo y la copia rerum* (2016); allí la autora analiza dichos recursos en el *Diálogo de Lactancio y un arcediano*, de Alfonso Valdés.

292 Ver el apéndice D en el que hemos traducido el capítulo sobre el *Índice de particularidades lingüísticas*.

293 La edición de Emilio Monjo tiene las citas marginales en un lugar distinto a la edición de Ángel Alcalá: las que hacen referencia a citas bíblicas están incluidas en el cuerpo del texto “por mejor disposición” y las anotaciones sobre contenido se encuentran a pie de página; las divisiones en capítulos las marca en negrilla dentro del cuerpo del texto.

Algunas consideraciones a tener en cuenta antes de entrar en materia: la primera de ellas es que, de las seis operaciones retóricas que tradicionalmente componen el arte de la retórica, solo he incluido cuatro: *intellectio*, *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, como señalé en el capítulo dos; las otras partes que comúnmente se incluyen en la teoría retórica, la *memoria* y la *actio/pronuntiatio*, no entraban en juego en el desarrollo de una obra escrita.

La segunda consideración es que las cuatro operaciones retóricas son muy importantes y deben ser estudiadas en conjunto. Fue solo hasta mediados del siglo XVI que se separaron, quedándose la retórica con la *elocutio* y perdiendo el brillo, lugar y servicio que venía prestando.<sup>294</sup>

La tercera consideración es que no debemos olvidar que la retórica es un arte de contornos poco definidos, cuyas partes se solapan y se mezclan. Aunque distintas autoridades en la materia han organizado de forma diferente el contenido, aquí seguiré como guía principal, pero no única, como lo he señalado anteriormente, la propuesta de Luisa López Grigera (1995); asimismo, complementaré cada apartado con las aportaciones de los principales teóricos contemporáneos de la retórica, para tener un punto de vista actual frente al de su periodo áureo.

En el capítulo uno presenté el escenario político, social, religioso-espiritual y cultural en el que vivió nuestro autor, el cual constituye *la situación retórica* que sirvió como telón de fondo para la creación de la obra. De todos los hilos presentes en ese momento, algunos fueron más relevantes que otros en el proceso de elaboración de la obra literaria. Destacan, cómo no, la religión católica en el aspecto de realización práctica de la fe,<sup>295</sup> la Inquisición, el concepto de la honra y los estatutos de sangre.<sup>296</sup> Estos elementos, como es comprensible, nunca son mencionados de manera directa por Juan de Valdés, debido a dos razones: por motivos de seguridad y por la convicción de que atacarlos no traería la solución al problema.<sup>297</sup>

294 Luisa López Grigera comenta: “Cuando en la segunda mitad del siglo XVI se produjo la escisión de la vieja retórica por influjo de Petrus Ramus, la invención y la disposición pasaron a formar parte de la Dialéctica, mientras que a la retórica solo le quedó el capítulo de la elocución como su único ámbito. Este hecho convirtió a nuestra disciplina en solo un catálogo de tropos y figuras, es decir, en un arte de adornar el estilo, en lugar de lo que había sido por varios siglos: el arte de buscar y organizar temas y argumentos, y ponerlos luego en una lengua” (1994: 23).

295 A Juan de Valdés no le interesa el aspecto jerárquico y las estructuras, pues busca una renovación en el interior del individuo que lo lleve a una práctica de su fe más cercana a la expuesta en las Escrituras.

296 Suficiente espacio he dado a estos dos aspectos en la sección dedicada a la vida social de la época áurea, por lo que no voy a volver sobre ello.

297 Otros autores de la época optaron por esta línea. Por ejemplo, su hermano Alfonso, quien en su *Diálogo de Mercurio y Carón* critica la deplorable costumbre de establecer diferencias

### 3.1. LA *INTELLECTIO* EN LA CONSTRUCCIÓN DEL DDC

En el capítulo dos examiné cómo la *intellectio* juega un papel muy importante en todo el proceso retórico, no solo facilitando un conjunto de instrucciones que hace posible la concepción, organización, producción y posterior actividad comunicativa del discurso retórico acordes con el principio del *decorum*, sino también proveyendo un nivel instructivo en la organización del hecho retórico “que abarca tanto el discurso retórico como las relaciones que dicho discurso mantiene con el orador, el público, el referente y el contexto en el que tiene lugar la comunicación” (Albaladejo y Chico Rico, 1994: 346). Esta es una característica muy importante del *DDC*, pues permite comprender en su verdadero y más rico sentido lo que el escritor, Juan de Valdés, quería comunicar a su entorno, a su público. Como bien señala Tomás Albaladejo:

La operación de *intellectio* [...] es imprescindible para la explicación de la producción del discurso retórico y, por su carácter hermenéutico, ofrece un altísimo interés en la recuperación y activación del corpus teórico de la retórica, pues ofrece una sólida armazón para el estudio del conocimiento de la realidad en su relación con la producción textual (1991: 71).

La *intellectio* también se define como un ejercicio retórico no constituyente de discurso y es paso previo a la serie compuesta por las tres operaciones que sí lo son —*inventio*, *dispositio* y *elocutio*—; según Albaladejo, la *intellectio* es “el examen de todos los elementos y factores del hecho retórico por el orador antes de comenzar la producción del texto retórico” (1991:58). Es la primera de las operaciones retóricas y precede solo desde un punto de vista teórico, pues en la práctica se mantiene a lo largo de todo el proceso, sin ser constituyente del discurso. Lo importante de esta operación retórica es ayudar al orador, escritor, a examinar la *causa* y el conjunto del *hecho histórico* en el que está situado para, a partir de ese conocimiento, organizar su actividad retórica en la *inventio*, en la *dispositio* y, cómo no, en la *elocutio*. La *intellectio* jugó un papel muy importante en la creación del *DDC* debido a las circunstancias históricas que rodearon la creación de esta obra literaria. La *intellectio* le permitió saber en qué consistió la *causa*, cuál era su grado de defendibilidad y a qué género correspondería.

En esta sección pretendo esclarecer el objetivo que perseguía el autor al pensar en escribir el *DDC* por medio de la *intellectio*, aunque este elemento estará presente en todo el análisis de la obra, pues es una operación retórica

---

entre *linajes*. Erasmo criticó severamente el sistema; Lutero y otros reformadores se propusieron la reforma de la institución católica. Estas cosas ayudaban para no llegaban a la raíz del problema: el corazón del hombre.

difícil de aislar y de tratar al margen del tradicional sistema de las otras tres. En este apartado solo estudiaré lo que le permitía al autor analizar la situación y las posibilidades, limitaciones y dificultades de la *causa*, para poder establecer una estrategia discursiva que le ayudara, de la mejor manera, siguiendo el principio del *decorum* o *aptum*, a conseguir su propósito final de persuadir al lector. En otras palabras, señalaré algunos de los elementos necesarios en el proceso retórico.

### 3.1.1. *Tesis*

Juan de Valdés quería huir de todo aquello que pudiera suscitar controversia ante la Suprema, por lo que no era de su interés presentar una hipótesis que girara alrededor de una investigación, sino una tesis o disertación escrita en la que presentara su opinión sobre un tema particular, es decir, una *quaestio finita*. Se trataba de una propuesta de reforma de la doctrina cristiana que en ese momento se enseñaba, principalmente a los niños en la catequesis, sustentándola con una interpretación diferente de los textos bíblicos a la que se seguía en ese tiempo, la cual obedecía a la tradición medieval y no era, como lo va a demostrar, la mejor exégesis del Texto Sagrado.

### 3.1.2. *Quaestio*

Valdés sigue a Cicerón en el primer libro de su *De inuentione rhetorica* (1997), y establece que el primer paso es definir la causa de la invención, “la más importante de todas las partes,” pues “todo lo que implica una controversia que deba resolverse mediante un discurso o un debate plantea una cuestión relativa a un *hecho*, una *palabra*, una *calificación* o un *procedimiento jurídico*” (1997: 97,98); en nuestro caso, el *estado de causa* es relativa a un hecho por lo que es llamada *conjetural*, pues como su nombre indica, “se basa en una conjetura” (Cicerón, 1997: 98). La causa, tema, sometida a controversia son “los principios e rudimentos de la doctrina christiana” (9).

Juan de Valdés fue un inquieto joven perteneciente a la segunda generación de conversos, peregrino por varias ciudades del Reino, unas veces en Escalona y, otras, acompañando a su hermano por otras poblaciones como Sevilla, Granada, etcétera. También fue un chico inteligente que estaba en contacto con movimientos que propugnaban por una reforma de la teología escolástica, del estilo de vida del clero y, en general, de todos los fieles adscritos a la religión católica; Sin embargo, era introvertido, pues tuvo que vivir en medio de la sociedad de Castilla y ser testigo de la profunda crisis espiritual que se vivía allí y de los horrores que se sucedían día tras día por causa de la lucha entre cristianos viejos, judeoconversos, criptojudíos, estatutos de linaje o sangre, etcétera; esta situación hizo que se cuestionara el cuerpo de doctrina

en el que se fundamentaba la Suprema para justificar sus acciones. Asimismo, el conque fue un joven precoz que estuvo en contacto con algunos movimientos heterodoxos predicadores de la necesidad de una renovación espiritual interna —los alumbrados, en el ámbito nacional y, el erasmismo, proveniente del exterior—. Fue un muchacho que experimentó una conversión interior, llevándolo a cuestionar todo el sistema doctrinal de la religión oficial. Además, fue un joven voluntarioso que sufrió, de manera muy cercana, varios desencuentros con el Santo Oficio por los que tuvo que pasar su familia. No obstante, también fue afortunado al tener un hermano en la Corte, quien se hacía muchos de los mismos planteamientos de Juan —escribió un primer diálogo<sup>298</sup> y se propuso escribir un segundo—. Juan fue un hombre culto, quien, a su corta edad, seguramente había leído algunos de los diálogos sobre los temas que le interesaban,<sup>299</sup> escritos por Rodrigo Fernández de Santaella, Juan Luis Vives, Jorge de Montemayor, Fray Juan de Cazalla, y, probablemente, el *Enchiridion Militiis Christiani*, también llamado *Manual del caballero cristiano* de Desiderio Erasmo, recién salido de la imprenta alcalaína. Más allá de lo anterior, Valdés fue, sobre todo, un joven entusiasta, conocedor de las Escrituras en su lengua original, y quien decidió llevar a cabo su personal aportación a tan espinoso tema.

La controversia generada por el asunto a desarrollar se refiere a un *razonamiento* y no a un texto. Lo que está en tela de juicio no son las Escrituras, sino la interpretación y aplicación que dentro de la religión católica se hacía de ellas.

### 3.1.3. *Causa*

Regresemos a Cicerón y su preceptiva. En este apartado se entiende que en el *DDC* la *quaestio* o asunto a desarrollar, según su grado de concreción, es una *causa* al ser un problema de tipo *finito* o concreto. Juan de Valdés propone una reforma en la interpretación y aplicación de los principios de la doctrina cristiana a la luz de las Escrituras, más exactamente de los capítulos cinco a siete, inclusive, del Evangelio de Mateo. Esta propuesta de reforma es presentada de manera conciliadora, amigable, con un eclecticismo voluntario desde la ficción literaria, planteada de una manera muy sugerente y por boca del personaje en el diálogo con la mayor autoridad para aconsejarlo —el arzobispo de Granada— pues “según los buenos conceptos que tenía, reformara muchas cosas en su arzobispado” (140).

298 Me refiero a Alfonso Valdés, quien había escrito el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (o *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*) y seguramente estaba escribiendo en esos momentos el *Diálogo de Mercurio y Carón*.

299 Catalogados en el capítulo uno del presente trabajo.

Estos propósitos son declarados de manera directa al final de la obra, pero se pueden leer entre líneas a medida que se desarrolla. La razón principal para ello, pero no la única, es no despertar sospechas en la Inquisición. Otros motivos son el querer llevar al lector a través de toda la obra sin que tenga que enfrentarse desde un comienzo con un tema tan delicado como lo es la propuesta de una reforma del sistema religioso, lo cual implicaba jugarse la vida en ello, y establecer una tesis de reforma que no tiene nada que ver con contenidos o formas exteriores de la práctica religiosa, sino con la vida interior del practicante, explicando las razones y motivos por las que debe realizar las ceremonias y la manera en que debe cultivar los diferentes elementos que componen la doctrina cristiana.

#### 3.1.4. *Status* de la *causa*

Es lo que Cicerón determina como “el primer conflicto que se produce” (1977: 98). El punto capital sobre el que gravita la controversia viene producido por el estado deplorable, lamentable, en el que se encontraba la práctica de *los principios y rudimentos de la Doctrina Cristiana*; ejemplo de ello era el padre Antronio:

Y aunque el cura que enseñava era idiota, y no estaba tan fundado en las cosas que dezía como era menester [...] Yo viendo su buena intención y pareciéndome que aunque era idiota era ábil y dócil [...] el cual estava algo lexos de saber lo que convenía a los niños que doctrinava (9,10).

Pero el problema no solo afectaba al cura y, con él, a la mayoría del clero, también contaminaba a toda la sociedad. Veamos algunos ejemplos:

a) Sobre las fiestas a guardar y el escuchar misa:

(362) ARZOBISPO La intención con que la iglesia se movió a mandar esto, es porque pues mandava que los tales días cessásemos de los trabajos corporales, y esto para que en honrra de las fiestas nos diésemos a los spirituales, parecióle que era menester hacernos yr a la iglesia, donde todos y del todo nos offreciésemos a Dios, asimismo oyésemos los tales días predicaciones, de donde fuesen nuestros ánimos edificados en sana y santa doctrina. E mándanos que oyamos la missa para que entendamos los misterios que allí se presentan, e assimismo tomemos de la doctrina que en la epístola y en el sagrado evangelio nos leen, de manera que considerando esto, no creáys que cumplen con el mandamiento de la iglesia los que ni por pensamiento están atentos a lo que en ala missa se dize, antes todo aquel tiempo se están parlando en cosas que aun para detrás de sus fuegos no son honestas. Son quasi como éstos los que llevan a la iglesia sus librillos de rezar, e sus rosarios en que no hacen sino rezar todo el tiempo que la missa se dize, e quanto es mayor



el número de los psalmos, e de los pasternostres que han ensartado, tanto se tienen por más santos, e piensan que han hecho mayor servicio a Dios, e yo en la verdad no osaría tassar el valor de aquella su oración, pues veo que si quando salen de la iglesia les preguntáis qué evangelio se cantó en la misa, o qué dezía la epístola, no os sabrán dezir palabra dello, más que si estuvieran en las Indias (87, 88).

b) Sobre el ayuno:

(415) ARZOBISPO [...] Después los ayunos de los santos padres que estavan en Egipto, era una continua abstinencia de todos manjares que fuesen exquisitos, e los que comían era lo que más sin trabajo podían hallar en la tierra donde moravan, no se les dava más que fuesse carne que pescado, comían templadamente, no para hartar los cuerpos, sino para sustentar las vidas. Este es el ayuno que en muchas partes de la Sagrada Escripura está alabado, y este es el que yo desseo que deprendiesen a ayunar los que se precian de ayunadores, que no a no comer carne, e gastar en pescados traýdos de no sé dónde dos vezes más que gastarían en carne, e de aquello, con tanto que no sea carne, piensan que les es lícito comer hasta reventar. Esta manera de ayuno yo ni la tengo por ayuno ni por nada, sino por vicio (96).

c) Sobre las buenas intenciones con las que se hacen las cosas:

(170) EUSEBIO Aldemenos de los que con buena intención usan destos ensalmos nos diréis que pecan.

(171) ARÇOBISPO ¿Por qué no?

(172) ANTRONIO porque dizen que tal es la obra qual es la intención. Pues si la intención destos es buena, ¿Por qué será mala la obra?

(173) ARÇOBISPO Engañado estáys, que esse dicho no lo terná sant Pablo en todo por verdadero.

[...]

(178) EUSEBIO De manera que queréys decir que algunas vezes es la intención buena y la obra mala.

(179) ARÇOBISPO Sí digo, si no hos basta el autoridad de sant Pablo, daros he otra de Jesu Christo nuestro Señor, el qual dixo a sus discípulos que venía tiempo quando los que los matassen creerían que hazían un servicio a Dios. La intención déstos, claro está que era buena de hazer servicio a Dios, pero también está claro que la obra de matar los apóstolos era mala. ¿Porqué les acontecía esto assí? Porque la intención era nescia (38, 39).

d) Sobre la honra, tema muy delicado en ese momento:

(453) ARÇOBISPO ¿A qué veamos llamáis vos honrra?

(454) ANTRONIO A bivar con aquel estado y autoridad que viven otras personas que tienen la dignidad y renta que yo.

(455) ARÇOBISPO Mirad padre cura muy engañado estáis en esso (100).

Sobre estos temas y algunos otros que luego veremos, el autor propone una solución que para todos sea de “buena obra y celestial ejercicio,” examinando uno a uno todos aquellos rudimentos de la fe cristiana a la luz

de las Sagradas Escrituras, tradicionalmente conocidos como el Sermón del Monte. Juan de Valdés vio un paralelo entre la época en que fue proclamado el pasaje mencionado y el momento que él estaba viviendo; Jesús también vio la necesidad de una reforma en la práctica religiosa de sus contemporáneos y comenzó su ministerio público con el mensaje mencionado.

A continuación examino las cuatro posibilidades generales de los *status* aplicadas en el *DDC*. El *coniecturae* o conflicto de conjetura está presente en el hecho de que la religión tradicional no veía o no quería reconocer la ignorancia en la que vivían muchos de los instructores de las Escrituras, lo que ocasionaba en la vida diaria de los feligreses una nefasta práctica de los principios bíblicos y la consiguiente ruina tanto de sus vidas como de la religión católica, produciendo serios conflictos en medio de la sociedad de principio de siglo.

El *status finitionis*, o conflicto de delimitación del hecho, está determinado por la necesidad de examinar uno por uno los diferentes temas que componían la declaración de fe de la religión católica, cuya mala interpretación había producido en la sociedad de aquella época tal distorsión, que dio como resultado un sistema religioso, un quehacer en la relación con Dios de meras apariencias en asuntos de práctica externos, que se hacían más para impresionar a los semejantes o pretender ganar algún favor de alguien o del mismo Dios, mas no era una actividad fruto de un corazón sentido y consciente de la realidad del Altísimo en su vida y sus circunstancias.

El *status qualitatís*, o conflicto de adecuación a la norma, se desarrolla a través de todo el diálogo en la presentación de los argumentos por parte del arzobispo de Granada, quien reinterpreta el catecismo católico a la luz de las Escrituras y demuestra su correcta interpretación y aplicación. Debemos tener en cuenta que en el *DDC* no hay dos partes que presentan sus explicaciones y evidencias ante un juez; lo que se ve es la presentación de la tesis de quien propone una reforma de la enseñanza y aplicación del Texto Sagrado de acuerdo con una correcta interpretación, que va más allá de la tradición heredada de la Edad Media. Fray Pedro Ramiro de Alba justifica sus argumentos por medio de la *relatio*, exponiendo sus enseñanzas y forma de vida como reacción a las acciones, enseñanzas y estilo de vida de los dirigentes de la religión oficial.

Por último, está el *status translationis* (conflicto de impugnación) o beneficios<sup>300</sup> que se generarían a partir de la aplicación de la tesis propuesta por

300 También llamada *la consecuencia* por Cicerón, para quien constituye la última clase de los atributos de los hechos. En esta categoría “se estudian los hechos que derivan de la realización de una acción” (Cicerón, 1997: 138). El *locus a finitione* o denominación que conviene dar al hecho resultante es la reforma en las acciones de los hombres.

el escritor por medio del arzobispo. La reforma propuesta como tesis serviría, a manera de ejemplo, para ser imitada por muchas otras parroquias:

(607) EUSEBIO ¡O buena vida os dé Dios, y cuán a mi plazer lo dezís! Plega a Dios que viváis muchos años, para que reforméis esto y otras muchas cosas en que ay tanta perdición que es la mayor lástima del mundo. Yos prometo que avría otra manera de xpíandad. Que ¡ay si todos los prelados hiziessen desta manera!, pero como no se mira nada de lo que vos dezís en el que se viene a ordenar, no hazen sino hazer clérigos, y la gente halo ya tomado por granjería, y también los Frayles, cresce el desconcierto y mal bivar dellos, y los legos toman de allí ocasión de ser ruynes, y assí va todo perdido (136).

[...]

(Epílogo) De donde tomaran exemplo los otros prelados destos reynos, para hazer lo mismo en sus diócesis, y assí se siguiera un gran bien en mucha parte de la christiandad (140).

Valdés no quiere un cambio o reforma de los contenidos del catecismo católico —de hecho, mantiene algunos que sabe a ciencia cierta son contrarios o no están conformes con las Escrituras— o prácticas externas que se llevaban a cabo en la religión católica, sabiendo que estas no tienen ningún impacto real en la relación con Dios o con los semejantes. Lo que busca es, como consecuencia de la lectura de su *DDC*, una renovación en el corazón de cada lector,<sup>301</sup> que le permita unir y convertir en un solo decir y hacer, de manera coherente, su vida y su espiritualidad. Lamentablemente, el binomio de una espiritualidad dualista aportaba una falsa separación entre lo sagrado y lo secular, y que conformaba esa visión del mundo con la cual, consciente o inconscientemente, la religión había adoctrinado a los hombres, conduciéndolos, tanto de manera individual como colectiva, a limitar a Dios y a crear dos esferas de la vida distintas y muchas veces contradictorias. Por un lado, se practicaban actividades piadosas, tales como oraciones, lectura bíblica, limosnas, escuchar sermones, música sacra, etcétera, que se realizaban en lugares *sagrados*; por otro lado, en la esfera pública, sin embargo, se desarrollaban actividades seculares tales como trabajo, ocio, tiempo de familia, política, ungidas con un barniz hipócrita de piedad y sujeción a Dios. Esta dualidad produjo un vacío en el corazón de las personas, que fue ocupado por los ídolos, una adoración falsa y, lo peor de todo, se fueron formando prejuicios religiosos que le daban solidez a la cultura anfitriona —en este caso a los cristianos viejos—, con sus prejuicios raciales, su baja autoestima y sus estructuras de poder opresivo. El tema no era nuevo, se puede estudiar en otros momentos de la historia.<sup>302</sup> Tristemente, la palabra

301 Seguramente estaba pensando, entre otros, en Marcos 7: 1-15, 21.

302 Al respecto, podemos recordar, a manera de ejemplo, las barbaridades del *apartheid* en

*cristiano* se había vuelto una marca comercial que denotaba *religión*, pero no compromiso con ese Señor que se anunciaba.

Juan de Valdés quería, a través de su diálogo, recuperar el carácter del verdadero cristiano, reorientando a cada creyente y a la Iglesia hacia una vida centrada en Dios, sin sacarlo de la ecuación en ningún momento, no importaba el contexto o la circunstancia de la vida. Quería que la sociedad de su época entendiera que el cristianismo es un movimiento y no una religión, en el que la centralidad de Jesús, su señorío y su mensaje se debían tomar en serio de forma absoluta y continuada. No apelaba a la institución, sino a cada hombre, en su propia vida, pues lo que se vivía cada día no era producto de la institución religiosa, sino del pecado deliberado y la desobediencia, algunas veces por ignorancia de cada individuo, las más de las veces con dolo, independiente de su etnia o posición social.

El conque se buscaba diluir el sincretismo que se había creado, el cual, además de deshacer la autoridad de Dios, reivindicaba y daba solidez a los prejuicios religiosos de la cultura de los cristianos viejos.

### 3.1.5. *Justificación*

Valdés presenta la justificación de una manera muy sencilla en la introducción de la obra: “el cura que enseñaba era ydiota, y no estaba fundado en las cosas que decía como fuera menester”(9), y lo reitera en dos ocasiones algunas líneas más adelante: “Pareciéndome que aunque era ydiota era ábil y dócil” (9), y: “el cual estaba algo lexos de saber lo que convenía a los niños que doctrinava, pero también a mí, que a mi parecer lo sabía medianamente bien” (9).

El término *ydiota* significaba *falto de instrucción*,<sup>303</sup> como bien lo traduce la versión de Emilio Monjo (Valdés, 2008: 84). La razón que justificaba la creación de la ficción literaria era mostrar la falta de formación y fundamentación de los responsables de transmitir la doctrina cristiana, lo cual había conducido a toda la sociedad a vivir en un estado lamentable e hipócrita:

---

Sudáfrica, en el que los teólogos blancos, en su mayoría calvinistas, dieron legitimidad a sus acciones, convirtiendo a Dios en uno racista que justificaba la supresión de los negros como *inferiores*, sacando de la ecuación el amor y la justicia hacia las personas de color por percibirlos como una amenaza a la viabilidad y a la identidad de los *afrikáners*. O los horrores del genocidio de Ruanda, en el que *hutus cristianos* asesinaron a *tutsis cristianos* —y viceversa—, asociando su cristianismo con otras autoridades tales como la política, la economía, la cultura o la etnia, mientras desobedecían flagrante y descaradamente las palabras de Jesús.

303 Actualmente, el DRAE lo recoge como cuarta acepción: que carece de toda instrucción.

(487) ARZOBISPO [...] Esto digo porque conozco muchos, que si les veys en la yglesia con sus libros y sus cuentas, paresceros ha que son unos Hierónimos, y salidos de allí, y aun allí en acabando el número de sus Pater Nostres y psalmos, traen tan ligera la lengua en murmurar de sus próximos y en dezir mentiras, ruindades y vellaquerías, que es grandíssima lástima (105).

Aunque el cura era hábil y dócil, dos cualidades necesarias en un alumno, sufría él y quienes le oyeran por su falta de educación. A través de toda la obra se observa esta falta de educación de parte del último eslabón en la cadena de enseñanza de las Escrituras. El cura era el último, pero tal vez el más importante, porque era el responsable de transmitir al pueblo, principalmente a los más pequeños: “a los niños los principios e rudimentos de la doctrina cristiana” (9), con quienes tenía un contacto directo.

### 3.1.6. *Punto a juzgar*

Para Cicerón se trata de la discusión o confrontación que nace entre el fundamento de la acusación y la justificación de la defensa. En nuestro diálogo la falta de instrucción degenera en una interpretación incorrecta de las Escrituras, lo cual da como resultado una práctica ajena al propósito del Texto Sagrado. En otras palabras, una equivocada interpretación de la doctrina cristiana se debe solucionar con una correcta enseñanza que arroje los frutos, las acciones, esperadas por Dios. Valdés propone una solución por medio de una persona capacitada y autorizada:

Él como persona de letras sagradas y espíritu xpiano nos podría largamente instruyr, de donde él e yo, no solamente yríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, pero instructos en aquellas cosas que para instruyr a otros son necessarias (9).

Capacidad y autoridad, dos cualidades muy importantes a tener en cuenta; volveré sobre ello cuando hable de los personajes.

### 3.1.7. *Género deliberativo*

Al comenzar su proceso de elaboración de la obra Valdés tiene en mente a un lector miembro de la religión católica —que redefine como *asamblea de los creyentes*—; celoso lector que, después de conocer su propuesta por medio del diálogo que se propone escribir, tomará decisiones prácticas que lo conducirán a una vida piadosa interior a través de la aceptación y aplicación de lo propuesto en el *DDC*. De los tres géneros, él escoge para la elaboración de su discurso el deliberativo, pues se propone revisar todo el contenido de la catequesis católica que se enseñaba en aquel período de la historia, sobre el que

descansaba la fe cristiana, para persuadir a sus lectores de la necesidad de una reforma en los asuntos que trata a la luz de las Escrituras.

En la *Retórica ad Herennium* (Cicerón, 1991) se dividía la finalidad del discurso deliberativo según su utilidad para la *seguridad* y la *dignidad*.<sup>304</sup> Valdés escoge como finalidad para su diálogo la segunda de ellas, por tener relación directa con el tema a tratar. La *dignidad* se dividía en los tópicos de lo *recto* y lo *loable*, los cuales son usados por nuestro autor. También elige lo recto, porque el conocimiento y la práctica de la doctrina cristiana se ajustaban a la virtud, el deber y a los cuatro tópicos en los que se dividía esta categoría: sabiduría, justicia, fortaleza y templanza; virtudes, todas ellas, encarnadas en el personaje que en su obra será el responsable de presentar los vientos de reforma; me refiero al arzobispo Fray Pedro de Alba. Así, el autor elabora los argumentos de manera amplificada, pues busca persuadir al lector para que imite aquel buen modelo de vida cristiana.

Juan de Valdés usa el tópico de lo loable como consecuencia de la práctica de lo justo y no como objetivo por el cual se hace lo recto. Su intención es que el lector desee realizar lo recto. Así que una vez logra demostrar, a través del arzobispo, que la doctrina y práctica cristiana es la correcta, procede a alabarle como reconocimiento de su buen hacer y conocimiento en el tema tratado.

El personaje del arzobispo de Granada no solo le serviría para encarnar la finalidad del discurso deliberativo, también le sería de gran ayuda para resolver otro inconveniente. El novel escritor, al momento de sentarse frente al papel con pluma y tinta, se da cuenta de una gran dificultad: no tiene una posición de respeto ganada ante el auditorio, por lo cual debe hacer descansar esa autoridad en una persona que la tenga adquirida frente al lector. Como estudiante de la Universidad de Alcalá es un perfecto desconocido, un estudiante alcalaíno más, que no llama la atención de nadie y que hasta ese momento ha crecido a la sombra de su hermano. Este problema lo resuelve en la figura de Fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada: “Y también porque el que lo leyere, cuando oiga que habla el arzobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y eruditas de aquel excelente varón, pues a él piense, vuestra señoría, que oye y no a mí” (10).

Detrás de la figura del prelado se encuentra la autoridad de las Escrituras a las que el autor apela en todo momento para sustentar sus apreciaciones, pues son el telón de fondo sobre el que construye la obra. También acude a la autoridad de Jesús: “(XL) Y aconteció, que como Iesú ovo acabado estas razones, espantáronse aquellas compañías de oír su doctrina, porque les enseñava como persona que tiene auctoridad, y no como los letrados y phariseos” (150).

304 Correspondiente a los conceptos éticos aristotélicos.

El centro de gravedad sobre el que gira toda la obra es la revisión de *los principios y rudimentos de la Doctrina Cristiana*, gracias a las *letras y experiencias* del monje Eusebio y a la autoridad, conocimiento e instrucción del arzobispo de Granada:

Le rogué nos fuésemos entrambos juntos a comunicar este negocio con don Fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada, porque además de ser bien que con su autoridad, como de prelado, se hiciese una cosa verdaderamente cristiana y evangélica como ésta, él, como persona de letras sagradas y espíritu cristiano, nos podría largamente instruir, de donde él y yo no solamente iríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, sino instruidos en aquellas cosas que para instruir a otros son necesarias (9).

Como bien indica el texto, el propósito de esa revisión era no solo convencer e instruir al lector, representado en el “muy illustre señor Don Diego López Pacheco, marqués de Villena, duque de Escalona, conde de Sant Estevan [...]”, sino capacitarlo para instruir a otros. Este *instruir a otros* se convertiría en piedra fundamental en el ministerio de Juan de Valdés y en el futuro movimiento que sus escritos generarían. Su permanente insistencia en probar, entender, aplicar y, sobre todo, sentir las Escrituras y estar dispuesto a transmitir a otros esas enseñanzas, autenticadas por una vida coherente con el mensaje, permitieron ver su obra, por parte de sus discípulos, como un don y un llamamiento de Dios, lo cual trajo expansión, sostenibilidad y salud a la iglesia.<sup>305</sup>

### 3.1.8. «Diálogo en lugar de tratado»

Definidos el género —deliberativo—, la causa o tema —la doctrina cristiana—, la cuestión —la renovación por medio de la instrucción— y el estado de la cuestión —una enseñanza deplorable que producía una situación social y espiritual lamentable, en constante tensión y en medio de un clima de persecución feroz al otro, al diferente, al heterodoxo—, Juan de Valdés se dispone a escoger el recurso literario para escribir la obra de ficción. Opta por el diálogo. Y los motivos los reseña a continuación. El primero de ellos es el de hacer distendida, placentera y liviana la lectura. Lo expresa claramente al inicio de la obra:

Pues deseando yo que vuestra señoría a quien le placen tanto las cosas semejantes que jamás se cansa de leerlas, ni de platicarlas, supiese lo que allí pasamos, y asimismo lo supiesen los que tienen en esto el afecto que vuestra señoría, acordé de escribirlo todo, según se me acordó en esta breve escritura; y

305 Aquí se entiende *Iglesia* por su significado en los escritos originales del Nuevo Testamento: “comunidad de creyentes libres convocados por Dios,” mas no como religión o institución católica.



porque fuera cosa prolija y enojosa repetir muchas veces: “dijo el arzobispo”, y “dijo el cura”, y, dije yo”, determiné de ponerlo de manera que cada uno hable de por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado (10).

Lo hace siguiendo a Erasmo (el cual a su vez seguía a Luciano), quien veía en la forma dialogada un recurso que servía “para ahorrar a los lectores algún cansancio y porque el asunto gane más fácilmente el interés de los jóvenes lectores” (Barbolani, en Valdés, 2006: 54). Mucha y buena influencia fue la de Erasmo sobre el joven Juan, tanto en el pensamiento teológico como en las artes retóricas, algo que iremos descubriendo a medida que avancemos en el presente trabajo. Seguramente, el novel escritor había leído *Los Coloquios familiares*,<sup>306</sup> que hacía poco tiempo habían salido de las imprentas alcaláinas y en los cuales, según Lorenzo Riber,

El genio suelto y vigoroso de Erasmo se encuentra a todo placer. La misma forma dialogada les da una libertad y soltura extraordinarias. Por su libre andadura, por la viveza de su paso, los *Coloquios* tienen una muy próxima semejanza con los *Diálogos* de Luciano, y están exentos de toda traba y limpios de todo pedantismo. El tono es sencillo y jocundo (en Rotterdam, 1964: 20).

Valdés, junto con otros autores de la época, como vimos en el primer capítulo, optó por la literatura dialogada, influenciado por el ejemplo, entre otros, de Cicerón (quien había aprendido de Platón), Petrarca y el ya reseñado Erasmo. Sobre la socorrida fórmula *y dijo, y dice*, se puede afirmar que ya había sido usada por Cicerón en el diálogo *De la Amistad*<sup>307</sup> y que más tarde la usaría Cervantes en sus *Novelas ejemplares*.<sup>308</sup>

La segunda razón para usar la forma dialogada era que el *diálogo* sugería al lector *conversación, plática, propuesta abierta* de un tema desarrollado por varios interlocutores; no era un *tratado* que comunicaba una *propuesta cerrada*, que expresaba la postura del escritor de una manera directa, la cual, muchas veces, conducía a ásperas discrepancias con otros que no estuviesen de acuerdo con lo expresado. Juan de Valdés no deseaba, en ningún momento, entrar en confrontaciones agrias o desagradables con el lector y mucho menos con la Suprema, que sabía sería uno de sus *primeros lectores*; la vida de Valdés

306 1518 y sucesivas ediciones hasta 1523.

307 La cita literal es “Mandé a mi memoria las sentencias de este debate, las cuales expuse en este libro a mi arbitrio; pues, presenté a estos mismos como hablantes, para que “digo” y “dice” no se interpusieran con bastante frecuencia, y para que la conversación pareciera ser tenida como por presentes públicamente”(Cicerón, *De la amistad*, I, 3).

308 La cita literal es “El coloquio traigo en el seno; púselo en forma de coloquio por ahorrar le dijo Cipión, respondió Berganza, que suele alargar la escritura” (Cervantes, 2003: 851).

dependía no solo de lo que dijera, sino de la forma como lo expresara, por lo cual tenía que ser hábil y cuidadoso a la hora de comunicar los asuntos a tratar. Por eso, al finalizar la obra vuelve a reiterarlo: “Y porque, en el diálogo están muchas veces alabados los tres capítulos del Evangelio [...] porque si aviéndolos Vra. Señoría oydo alabar en el diálogo, los desseasse ver” (140). En este razonamiento seguía también a muchos humanistas. Fernando Romo Feito comenta, en su edición de *El ciceroniano*, de Erasmo:

Estamos ante un diálogo, género, como se sabe, muy característico de lo que se puede llamar apogeo de la retórica humanista, porque se prestaba muy bien a sus fines, una comunicación [...] a la vez argumentativa y persuasiva, que permita, a falta de alcanzar una verdad absoluta y cerrada en sí misma, acercarse progresivamente a una verdad probable por una conciliación de puntos de vista (en Rotterdam, 2011: 29).

Es necesario precisar que el diálogo valdesiano no sigue el modelo platónico de apertura y búsqueda de la verdad por medio de la inducción, pues sabemos desde el principio cuál es la posición representada, defendida, por el arzobispo de Granada.<sup>309</sup> El modelo de Valdés se acerca más al de Cicerón, en el que hay un personaje portador de la doctrina o conocimiento ante el cual los otros interlocutores o bien están de acuerdo o son persuadidos para acabar consintiendo.

La tercera razón que llevó a Valdés a usar el diálogo son motivos pedagógicos. Él tenía la posibilidad con esta forma literaria, de llegar a un lector-individuo particular con el cual procuraba entablar una relación personal, para instruirlo en aspectos que tal vez desconocía o entendía de otra manera. Ferreras habla sobre la eficacia de este género:

No he probado jamás a escribir en diálogos, aviéndome siempre este stylo parecido agradable, provechoso y aun no tan fácil como la prosa seguida, por averse de yr tantas veces de nuevo enhilando y concertando las razones, por las continuas preguntas y respuestas que en él se ofrecen. También me ha parecido esta manera de escribir ser de provecho notable, por hablar en ella como se habla, con cada uno en particular, y poder el que lo lea, sin dificultad imaginar ser él con quien se habla, y decirse a él las cosas que allí se dicen, y desta manera sacar provecho dellas, como si a él se lo dixessen, y para él solo se escriviessen (Ferreras, 2008: 60).

La cuarta razón para usar el diálogo es que prefiguraba el modelo de discipulado que, posteriormente, desarrollaría a lo largo de su ministerio. Todo

---

309 O por el personaje Juan de Valdés en el *Diálogo de la lengua* y, una vez más, por el personaje Juan de Valdés en el *Alfabeto cristiano*.

su magisterio, tanto en la enseñanza del dominio del castellano como en la comunicación de las verdades teológicas, lo hizo por medio de conversaciones informales, realizadas con amigos en ambientes apacibles, y no por medio de clases formales en centros educativos. Valdés reflejó en el diálogo, como género literario, lo que sería su metodología educativa en el diario vivir.

Por último, y esta es una conjetura más que una afirmación, considero que el *artifex* escogió el diálogo porque los primeros diálogos clásicos que se tradujeron al castellano se hicieron a través de un intermedio italiano (Vian, 1995), lengua por la que el autor sentía una particular atracción y que llegó a dominar con excelencia.

Paso ahora a trabajar la *inventio*, sin olvidar que tanto esta operación retórica, como la *dispositio* y la *elocutio* se encuentran enmarcadas en la *intellectio*.

### 3.2. *INVENTIO*

En el capítulo anterior definí esta parte de la retórica como el procedimiento realizado para encontrar los argumentos que ayudarían al escritor a explicar *la cuestión*. La *Rhetorica ad Herennium* la define como “la capacidad de encontrar argumentos verdaderos o verosímiles que hagan convincente la causa” (Cicerón, 1997b: 71) y, según Valdés lo entendía, es el proceso en el que “el ingenio halla qué decir” (2006: 245) y ese “hallar los argumentos para construir la obra” —como apreciamos en los tratados sobre la materia— se podían sacar de las cosas, de los autores o de las fuentes que manejaba el autor. Me refiero con esto último a lo que Luisa López Grigera llama “grandes repertorios de temas, de apotegmas y de sentencias” (1994: 21). En el *DDC*, Juan de Valdés encontró argumentos en tres semilleros.

#### 3.2.1. Argumentos con procedencia en las cosas

Los argumentos que tuvieran origen en las cosas podían tratar de una realidad verdadera o imaginada como verdadera. En nuestro caso, son dos hechos los que dan origen al *DDC*, y que se encuentran bien documentados. El primero fue una cálida tarde veraniega de junio de 1526, mientras Valdés se encontraba de visita en Granada, acompañando a la corte de Carlos V. Dos fuentes fidedignas nos permiten afirmarlo. Marcel Bataillon considera que la raíz del *DDC* puede ser una plática mantenida entre el joven Juan y el fraile, tal y como Valdés sugiere en la ficción de la obra, pero debemos tener en cuenta que Fray Pedro de Alba no recibió la mitra arzobispal hasta el 4 de diciembre de este año (Bataillon, 1981: 47).

La otra fuente es Estefanía Pastore, quien considera, siguiendo a Bataillon, que

Es posible que, tras dejar el servicio del marqués de Villena, Juan hubiera acompañado a su hermano Alfonso a Granada, aunque en la actualidad ningún documento pueda probarlo de manera incontestable. En todo caso, aunque Valdés no incluye en su Diálogo referencia alguna a la actualidad, deja, sin embargo, caer dos alusiones a Granada y a Fray Pedro de Alba. Por ellas es posible conocer la fecha exacta de la conversación: el día de san Juan de 1526 (2010: 268).

Valdés recrea el hecho histórico de la siguiente manera en el diálogo:

Mas quando supo la causa de nuestra venida, después que nos levantamos de comer con él a su mesa, nos tomó por las manos, diziendo que quería estar con nosotros toda aquella tarde, e nos llevó a una huerta que en el monasterio estava, y assentados todos tres junto a una fuente, porque esto era por Sant Juan (10).

El segundo hecho está documentado por Frances Luttikhuizen, en su libro *España y la Reforma Protestante* (2017), donde sostiene que la instrucción religiosa de los niños era un tema en el cual se insistía reiteradamente como lo demuestran los sínodos de Jaén (1492) y de Zaragoza (1495). En dichos concilios se insistía a los padres, a los padrinos y a los tutores que pusiesen todos los medios y recursos necesarios para que los chicos aprendieran el abc del catecismo. Siguiendo a Luttikhuizen (2017: 24-25), el cardenal Cisneros convocó un sínodo en Alcalá, y otro en Talavera de la Reina el año siguiente, en que el tema tratado fue el de la formación religiosa. Uno de las exigencias era que los sacerdotes utilizasen un catecismo que él mismo había escrito. El Sínodo de Badajoz de 1501 obligaba a cada parroquia a disponer de una persona capaz de enseñar a los niños, y a los padres a enviar todos los niños de su casa de menos de doce años —los suyos y los de sus criados— a ser instruidos. En el Sínodo de Tuy en Pontevedra celebrado en 1528 se introdujo un nuevo requisito: además de fijar los artículos de doctrina cristiana en la entrada de la iglesia, cada parroquiano había de tener en su casa una copia y cada domingo se tenía que leer estos artículos desde el púlpito junto con porciones de *Epístolas y Evangelios para el año litúrgico*. La misma autora, algunas páginas más adelante, afirma:

[...] el diálogo, que se desarrolla en un escenario realista, está dedicado a Diego López Pacheco, marqués de Villena y duque de Escalona. Por lo que se desprende del contexto, el marqués había aplicado los requerimientos del Sínodo de Badajoz de 1501 que “obligaba a cada iglesia a disponer de una

persona capaz de enseñar a los niños y a los padres a enviar todos los niños de su casa de menos de doce años —los suyos y los de sus criados— a ser instruidos en la doctrina cristiana”. Es un escenario que Valdés pudo muy bien haber visto personalmente durante su tiempo en Escalona (Luttikhuisen, 2017: 50).

Escenario de la vida real que es recreado por Valdés en la introducción del *DDC*:

Passando un día muy illustre señor por una villa destos reynos, y sabiendo que por mandato del señor della, y aun a su costa, enseñavan los curas en las yglesias a los niños los principios e rudimentos de la doctrina christiana, lo qual muchos días antes yo desseava se hiziesse (9).

### 3.2.2. Argumentos con procedencia en el autor

Este tipo de argumentos comprendían el cúmulo de saberes que poseía el autor y de las notas que, en sus incontables lecturas, había ido tomando. Luisa López Grigera considera que “la mejor invención literaria era la que se procuraba los asuntos en los autores, sobre todo si el destinatario era persona erudita” (1994: 21). Las diferentes fuentes de las que se alimentó provenían de corrientes culturales y religiosas que había cultivado y adquirido en sus años anteriores.

No es mi propósito desmenuzar o estudiar a fondo cada una de esas corrientes, porque entraría en el terreno de los contenidos y corro el peligro de abandonar la estructura, que es mi objetivo principal en este momento. A continuación reconstruyo la genealogía intelectual y cultural de nuestro autor, por lo que procuro seguir un orden cronológico y cito, en algunos casos, aquellos autores que se han especializado en investigar de manera amplia la fuente que ellos consideran fundamental para la elaboración del *DDC* y del posterior ministerio del conqueense. En el presente trabajo considero que esta obra, y todas las posteriores, son la suma de varios hilos que se entretejieron para dar forma a lo que salió finalmente de la imprenta.

Las corrientes culturales y religiosas que en el momento de escribir el *DDC* influyeron en la creación de la obra se pueden apreciar en la primera columna de la tabla 1.

**Tabla 1. Argumentos con procedencia tanto del autor como de las cosas**

<i>Argumentos con procedencia del autor</i>	<i>Argumentos con procedencia de las cosas</i>		<i>Resultado</i>
Cultura hebrea	Reunión en Granada con el arzobispo de la ciudad, Fray Pedro de Alba, el día de San Juan de 1526.	Teniendo en cuenta los argumentos, tanto de procedencia del autor como de las cosas, decide revisar el catecismo católico, utilizando como filtro la Biblia (1526–1529).	Aplica sus conocimientos de retórica clásica al escribir el <i>Diálogo de doctrina christiana</i> . Este se publica el 14 de enero de 1529.
Familia paterna Judeo conversa católica			
Nuevo nacimiento			
Escrituras			
Exégesis de las Escrituras			
Alumbrados			
Erasmismo			
Universidad de Alcalá			

Las ideas que Valdés posteriormente plasmaría en su obra tuvieron como fundamento, por un lado, su nuevo nacimiento en Cristo y el encuentro con el arzobispo de Granada; por otro lado, la misma vida y experiencia del autor. Sobre este segundo origen, se puede decir que es la suma de varios factores, a saber: el ser de raza judía, la conversión por voluntad propia a la religión católica y posterior nuevo nacimiento, el conocimiento que tenía de las Escrituras —gracias a su trasfondo hebreo—, los años de juventud que vivió en Escalona, asimilando la doctrina de los alumbrados, su conocimiento del erasmismo (adquirido por medio de su hermano Alfonso y de su contacto

directo con Erasmo), y, finalmente, las lecturas, clases y amistades con compañeros y profesores del círculo erasmista que tuvo en la Universidad de Alcalá. Esto le llevó a revisar el conjunto de enseñanzas que se daban, por medio de la catequesis, a los niños en su formación católica —principalmente con el pasaje de las Escrituras conocido como el Sermón del Monte—, para proponer una reforma en el entendimiento y la aplicación de esas enseñanzas al interior de cada persona, dejando de lado las manifestaciones externas vacías y alejadas del propósito real del cristianismo.

Antes de examinar cada uno de los elementos que formaron los argumentos que presupongo tenía en mente Valdés, me gustaría analizar la propuesta de un investigador que sugiere al luteranismo como fuente para los argumentos del autor en esta obra. La tesis es de Carlos Gilly, quien en su artículo “Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su *Diálogo de doctrina christiana*” (1982), propone que el *DDC* no es más que una traducción de algunas obras de Lutero. Tanto José Constantino Nieto como yo diferimos de esta idea, pues como bien señala Nieto:

El Diálogo valdesiano es el primer catecismo reformado español y es también anterior a los catecismos de Lutero que se publicaron en el mismo año que el de Valdés, pero más tarde, en abril, mientras que Valdés lo publicó en enero. [...] no hay evidencia alguna de que Valdés fuese un luterano o protestante (1997: 104).

En el apéndice II del libro de Nieto, *El Renacimiento y la otra España: visión cultural y socio espiritual* (1997), el autor demuestra cómo el movimiento autóctono de los alumbrados —la corriente religiosa que más influyó en Valdés— nació entre los años 1509 y 1510, mucho antes de que aparecieran los primeros alijos con contrabandos de libros luteranos, que entraron en España en 1521.<sup>310</sup> Seguramente, Valdés conocía algunos de los tratados de Lutero que ya circulaban por España en el momento de escribir su obra, pero estos no influyeron como argumentos del autor, a pesar de que estuviera de acuerdo con el alemán en varias de sus propuestas de reforma, principalmente en lo relativo a la salvación por pura fe, en que la Escritura fuese la única autoridad en materia de fe y conducta y el no pago de indulgencias. La propaganda de doctrinas luteranas que se extendió por medio de la imprenta, como bien demuestra José Constantino Nieto (1997: 111), empezó a notarse en Toledo y Salamanca en 1530. Reviso a continuación los fundamentos de las ideas que Valdés plasmó en el *DDC*, cuyo origen es su vida y experiencia.

310 Mismo año de la dieta de Worms, presidida por el recién nombrado emperador Carlos V.



### La cultura hebrea

Como vimos en el capítulo 1, Juan de Valdés procedía de una familia judía conversa, adinerada y numerosa. José Montesinos, en su introducción al *Diálogo de la lengua* (1976), entre otros, ofrece una detalladísima reconstrucción de la familia Valdés-Barrera, siguiendo el fondo de los archivos inquisitorial y municipal de Cuenca. En esos archivos se recogía el testimonio que señalaba cómo Hernando Valdés formaba parte de los *conventículos judaicos*, que se reunían en la casa de Pero Suárez de Toledo. Una cultura tan cerrada como la hebrea, probablemente, siguió ejerciendo valores y prácticas propias de la cultura despojada del valor religioso judaico.

Entre los valores que debió recibir el joven Juan estaba la alta estima que se tenía por los escritos sagrados y la interpretación literal de estos. El rabino Marc D. Ángel (1995) describe algunos elementos de la cultura sefardí que legaron a la nación: la difusión de su cultura, el conocimiento y una profunda erudición en diferentes áreas de la ciencia, en general, y de la religión; su menor irregularidad moral; su lenguaje más puro;<sup>311</sup> su preocupación por la perfección moral del hombre; el énfasis en virtudes como la humildad, el arrepentimiento, la responsabilidad espiritual, la moderación y el amor a Dios, que podríamos resumir en un esfuerzo por desarrollar una vida interior propia, etcétera.

El intento de vislumbrar la influencia del pasado judío de Valdés en su creación literaria<sup>312</sup> es difícil, así como lo es concretar cómo y cuánto pudo mediar el hecho de ser converso en el *DDC*, ya que no es fácil hallar las constantes intelectuales, psicológicas, raciales o sociales de los conversos, pero ayudarán a precisarlo las siguientes consideraciones.

En primer lugar, está el desarrollo de una vida interior propia, elemento característico de un judío piadoso, que llegaría a ser una de sus propuestas básicas para la renovación y que era diametralmente opuesta a las liturgias sinagoga y católica, vacías muchas veces de contenido espiritual y realizadas solo para aparentar algo que no se sentía. Aporte, legado, que tiene algo que decirnos hoy, pues vivimos en un mundo lleno de superficialidad, en el que se ejerce una tremenda presión sobre la gente para triunfar según criterios externos de éxito social, de triunfo financiero, de poder. Juan de Valdés desarrolló una propuesta de vida interior, alimentada por una relación íntima con el Creador,

311 Ya vimos en la sección uno de este trabajo que fue de los grupos que más se preocupó por la lengua vernácula, el castellano, frente a la lengua oficial, el latín.

312 Arroja alguna luz sobre el tema el trabajo ya reseñado de Francisco Arenas-Dolz, *Retórica y poética(s) hebrea(s) en el Renacimiento*, en el que “se muestran las estrategias discursivas y los desplazamientos conceptuales de la literatura rabínica, que se sirvió de la aplicación de la poética y retórica clásicas en la exégesis bíblica, para adaptarse al espíritu del humanismo renacentista” (2002: 479).

que le hacía no depender de los demás y, de esta manera, no ver la vida como una competición con otros, sino como una competición con lo mejor que uno puede llegar a desarrollar según los talentos y dones que Dios le ha dado.

Otro aporte de su etnia fue el entusiasmo por el Texto Sagrado, algo que compartía no solo con otros judíos piadosos, sino también con Erasmo. Como judeoconverso, seguramente, había abandonado la lectura ritual, el *meldar*, del Antiguo Testamento, optando por una lectura meditada que le permitiera entenderlo a la luz del Nuevo Testamento.

Una influencia muy relevante que provenía de su trasfondo hebreo fue su interpretación de las Escrituras. Valdés escudriñó el Texto Sagrado con ojos de gramático, pero sin olvidar la exégesis aprendida de sus mayores; luego parafraseó la Biblia con fervor, pero usando una sencillez del lenguaje que le permitiera ser entendido por las personas menos cultas. Con prudencia, al mejor estilo Nicodemo, aportó su renovación sin juzgar a los Santos Padres o a la teología medieval, base de la religión tradicional.

Otro elemento procedente del ser hebrero, aunque fuera un hombre converso, lo fue la tradición familiar y cultural. De las tres etapas que Eugenio Asensio (cf. 2000: 59, 60) establece para los cristianos nuevos,<sup>313</sup> considero que Valdés se encontraba en la tercera, siendo judeoconverso de segunda generación. La visión que del mundo tienen los descendientes de Abraham parece muy importante, porque satura, como es natural, todo su quehacer diario. La cultura hebrea no está orientada de la misma forma que la visión de mundo de la cultura griega que se seguía —y se sigue— en el sistema de enseñanza de la época. Normalmente, el alumno era apartado de la vida cotidiana para estudiar en un entorno más bien enclaustrado, durante un periodo de tiempo más o menos largo, en el que recibía una cantidad de información compleja que, en sí misma, podía ser útil y correcta, pero que luego no era socializada en el contexto que rodeaba al estudiante. Era como si para aprender teología tuviese que dejar el lugar donde se encontraba y coger un vuelo al maravilloso mundo de la abstracción, para estar en ese mundo durante cierto tiempo; después de esto, al estudiante le costaba mucho aterrizar, volver a la realidad. En el sistema educativo del momento se daba una formación académica no contextual y en materia de relación con Dios y vida diaria la academia por sí sola no era suficiente; se precisaba una relación real, constante con Dios, el prójimo y la vida interior de la persona. La visión del mundo hebrea ofrecía una alternativa para la formación del individuo: el discipulado; esto no significa que el mundo grecorromano no conociera ese modelo de formación, pero en ese momento lo había abandonado por favorecer la academia, el claustro, en

313 Las cuales son: a) distinción entre conversos sinceros y fingidos; b) la cuarentena para todos; y c) la eliminación absoluta a que tendía el *Estatuto de Toledo*.

el que se centraban casi exclusivamente en la transferencia de conceptos e ideas. La visión hebrea estaba orientada a la vida y no prestaba tanta atención a los conceptos e ideas en sí mismas. Tener mucha información en la bandeja de entrada no era el problema; la dificultad estaba en llevarlo a la práctica, es traducir el conocimiento adquirido en acciones. La enseñanza escolástica, la academia, el claustro exigían pasividad, borregos, mientras que el discipulado exigía actividad. El *DDC* es un modelo de discipulado, de transferencia de información al contexto de la vida cotidiana. Modelo de formación del individuo que siguió desarrollando el conquisense y llegó a su máxima expresión años más tarde en Nápoles: “Con la suavidad de su doctrina, y con la santidad de su vida, Valdés adquirió para Cristo muchos discípulos, mayormente entre hombres y caballeros de la nobleza, y también entre algunas damas tenidas en gran estima por toda suerte de prendas” (Curio, 1540: 13, citado en Valdés,<sup>314</sup> 2008: 27).

Alan Hirsch, en su libro *Caminos olvidados* (2009), sustenta muy bien la idea del discipulado como modelo hebreo de enseñanza para la vida. La idea del discipulado cristiano es “no pensar cómo abrir el camino a una nueva manera de actuar, sino actuar abriendo camino a una nueva manera de pensar”(2009:123). El mismo autor comenta:

La influencia de las ideas de conocimiento griegas o helenistas sobre la cristiandad occidental fue muy profunda. Hacia el siglo cuarto, la visión platónica del mundo ya había triunfado totalmente sobre la visión hebrea de la iglesia. Más tarde, Aristóteles se convirtió en el filósofo preponderante en la Iglesia. Este también operaba en un marco helenístico. En esencia, la visión helenista del conocimiento se centra en los conceptos, las ideas, la naturaleza del ser, los tipos y las formas. En cambio, la hebrea se centra básicamente en los temas de la existencia en concreto, la obediencia, la sabiduría orientada a la vida y la interrelación de todas las cosas en Dios (Hirsch, 2009: 124).

En el *DDC* encontramos las primeras semillas de ese modelo en el arzobispo. Fray Pedro de Alba no quiere llenarles la cabeza con más información; quiere renovarlos en el contexto de la vida y para la vida, dirigiéndose, como lo venía haciendo en su diócesis y en su propia vida, hacia una nueva forma de pensar. Ese actuar que se percibe en el diálogo llegaría a ser una experiencia real del discipulado en Nápoles, según testimonio de una de las cartas de Pietro Carnesecchi —decapitado y quemado en la pira de la Inquisición el 30 de septiembre de 1567—, protonotario apostólico de Clemente VII y buen humanista, orador y poeta, recordada por David Estrada Herrero en la introducción que hace al *DDC* en su edición de 2008:

314 La cita proviene de la *Epístola preliminar*, de Celio Segundo Curio,.

Para Carnesecchi, las reuniones de Valdés no eran una forma de cultivar la vida social ni un lugar donde discutir temas religiosos sin ninguna relación interna con las demás personas que con él asistían, sino una “realidad divina” por medio de la cual todos los presentes, o todos los pertenecientes a dicho grupo, eran también miembros del reino de Dios (28).

En resumen, se puede afirmar que la enseñanza que seguía el modelo helénico buscaba facilitar información, mientras que la que seguía el patrón hebreo buscaba formar a la persona, moldear su carácter. Este último modelo se evidencia en el *DDC*. Veamos algunos ejemplos:

Cuando Valdés presenta la señal de un verdadero cristiano: “(9) ARÇOBISPO Que el christiano después de haber recebido el agua del baptismo, se funda principalmente en fe y charidad, y luego en aprovechar todos y no dañar a alguno, y en fin, en bivar a exemplo de Jesu Christo nro señor pura y sinceramente” (12).

Lo cual reafirma un poco más adelante: “(19) ARÇOBISPO [...] es menester que el christiano tenga la señal de christiandad que dixo Jesu Xpo. Nro. Señor a los Apóstoles, quando les dixo: “En esto conocerán todos que soys mis discípulos, si os amáredes unos a otros” (14).

En el séptimo artículo del credo, Valdés enfatiza que el propósito principal de la venida de Jesús por primera vez, además de proveer redención al hombre, era instruirnos en un estilo de vida:

(100) ARÇOBISPO Soy contento. El primer advenimiento fue según las profecías, en el qual vino Jesu Christo humilde e abieto para instruir nuestra vida. Quiero dezir, para mostrarnos cómo avemos de bivar, si queremos ser particioneros de su gloria. La qual quiso El que alcançásemos en virtud de su justicia (25).

Podríamos proseguir de esta manera por todo el *DDC*, que está lleno de continuas amonestaciones para que la doctrina cristiana se vea encarnada en el carácter y estilo de vida del creyente y no en una mera información intelectual, que solo produciría vanidad, según Pablo enseñaba en sus epístolas. Sin embargo, sólo me gustaría añadir dos cosas más. La primera, cuando el arzobispo anima a sus contertulios a leer los *Colloquios familiares* y el humilde Antronio le pide una copia en romance, la respuesta es categórica:

(140) ARÇOBISPO Soy contento, yo haré que se os dé, pero mirad padre honrrado, las cosas semejantes más es menester que se tengan imprimidas y encaxadas en el ánima que escritas en los libros. Dígooslo porque querría hiziéssedes más caso de tener lo dicho en vuestra ánima que en vuestra cámara (51).

La segunda la encontramos en el cierre del diálogo —como broche de oro—, cuando el arzobispo, apelando al *pathos* de Antronio, le anima a poner en práctica todo lo que se ha venido tratando en el diálogo de la siguiente manera:

(611) ARÇOBISPO [...] Lo que yo os ruego mucho y encargo es, que primeramente vos os determinéis de ser verdadera y puramente christiano, conforme a lo que aquí avemos tratado, y para esto será menester que desarraiguéis del todo de vos esos desseos que tenéis de honrras mundanas, porque éstas impiden mucho al ánima que quiere bolar al cielo (137).

### *Familia paterna judeo conversa católica*

Todos los hermanos Valdés, pero en especial Alfonso y Juan, crecieron en medio de las luchas entre conversos. Su adolescencia y entrada en la edad adulta estuvo marcada por las tensiones urbanas y los arrestos y procesamientos de su padre y de su hermano mayor, Andrés. Aunque Hernando, el padre, y Andrés siempre hicieron ostentación del hecho de ser conversos, no fue el caso de Alfonso y de Juan, quienes nunca hicieron alarde de ello; por el contrario, mantuvieron una actitud de sublimación. El conquinse, si bien fue converso, no tuvo en cuenta a los padres de la religión católica ni la escolástica para interpretar las Escrituras. David Estrada Herrero señala al respecto lo siguiente: “De la patrística solo hay una referencia a Crisóstomo y otra a una obra apócrifa de Agustín. A la luz también de todos sus escritos posteriores, es evidente que la importancia que Valdés concede a los autores de la tradición eclesiástica y medieval es mínima” (en Valdés, 2008: 46).

Stefania Pastore (2010) propone que la fuente principal del *DDC* proviene de la religión católica, a la *sombra de Talavera*; es decir, según ella, las ideas del arzobispo Hernando de Talavera pasaron a su discípulo y heredero del arzobispo, Fray Pedro de Alba, y, de este, a Juan de Valdés. Pastore ilustra su propuesta de la siguiente manera:

Aunque no puede atribuirse en exclusiva a Talavera, este legado de tolerancia solo pudo germinar a la sombra de la memoria idealizada que de él modelaron sus discípulos. Precisamente de la leyenda que se creó en torno a Talavera surgió una lección que la España Inquisitorial recordaría durante mucho tiempo. [...] Muchos predicadores y misioneros harían de ella su emblema, aunque su carga de rebeldía se iba diluyendo poco a poco para adaptarse a los nuevos tiempos inquisitoriales. Se trataba de una lección ejemplar que, abogando por un modelo episcopalista, intentaba poner en práctica un experimento radical en el que la conversión de los neófitos venía a sumarse a una reforma de aliento paulino. Y era en este marco, en el claustro de San Jerónimo de Granada, donde el joven Juan de Valdés quiso presentarla

junto con su propia propuesta espiritual, sugiriendo préstamos y analogías e invitando al lector a que, por un momento, imaginara que era el arzobispo jerónimo Pedro de Alba quien hablaba y, con él, su legendario maestro (2010: 279–280).

Estoy de acuerdo con Stefania Pastore en que Valdés tomó del arzobispo de Granada y de su predecesor la idea de reforma de la religión católica; no importa que esta “fuera institucionalmente aprobada o tildada formalmente de herejía, debía llevarse a cabo con la enseñanza y la re-catequización de los fieles” (Pastore, 2010: 279). También comparto la idea en cuanto a que la copresencia de Erasmo, Lutero, Alcaraz y Pedro de Alba es un consciente y voluntario eclecticismo. Sin embargo, considero que Valdés tomó del arzobispo su propuesta de reforma de la diócesis de Granada y su espíritu de tolerancia, paz y vivencia de las Escrituras, pero no la interpretación que este hacía del Texto Sagrado, que era el contenido de su material para el catecismo. En la obra vemos que, de una manera muy *nicodemita*, Valdés filtró la propuesta catequística de Talavera con las Escrituras y con las nuevas ideas planteadas por los ya mencionados Lutero, Erasmo y, el no menos importante, Pedro Ruiz de Alcaraz.

Me gustaría agregar un último detalle sobre nuestro autor. El Rabino Marc de Ángel, al que aludí en páginas anteriores, resumía las posibilidades de un judío del Renacimiento de la siguiente manera: “Durante el siglo xv los individuos de sangre judía se podían dividir en tres clases diferentes: 1) judíos; 2) conversos que aceptaron el cristianismo por coacción, pero todavía mantenían fidelidad al judaísmo; y, 3) conversos que aceptaron el cristianismo voluntariamente.” (1995: 357). Juan de Valdés provenía de una familia conversa voluntaria. El argumento principal para tener esta opinión es que Valdés se involucró, hasta poner en riesgo su vida, en la reforma del catolicismo y nunca, hasta su muerte, quiso abandonar las filas de la religión de Roma.

### *Nuevo nacimiento*

Su nuevo nacimiento espiritual, ocurrido mientras Valdés servía en el castillo de Escalona, sirvió como filtro al escribir su primera obra. Lamentablemente, es aquí donde un buen porcentaje de los estudiosos de Valdés se han quedado cortos. Este ha sido un punto muy descuidado al estudiar tanto la vida de Juan de Valdés como su obra literaria y ministerial, pero clave en la vida del conquisador a la hora de examinar tanto lo uno como lo otro. Estoy de acuerdo con Ángel Alcalá, quien señala:

Ante todo, deberíamos convenir en que términos como converso y conversión se emplean en nuestra terminología historiográfica de un modo excesivamente

amplio e irreal. El acto externo y social de aceptar el bautismo, muchas veces en circunstancias penosas, no debería equipararse con el íntimo y psicológicamente irreductible de experimentar una auténtica y real conversión o *metanoia*, un verdadero cambio espiritual, del alma (1995: 532).

La conversión experimentada en sus días en Escalona, el “nuevo nacimiento” vivido en su interior, le dio una nueva visión de mundo, una autonomía crítica y la posibilidad de reelaborar las ideas y producir reflexiones diferentes en el interior de un cuadro articulado, tejiendo una nueva trama a partir de hilos de variada procedencia. Su pensamiento teológico se fue consolidando según iba leyendo libros y, sobre todo, estudiaba las Escrituras desde la experiencia vivida, convirtiéndose esta en la piedra angular desde la cual podía ofrecer una interpretación del Texto Sagrado que llevaba o implicaba una *praxis* distinta a la tradicional.

Juan de Valdés comprendió por medio de esa regeneración experimentada que el problema no estaba fuera del hombre; no importaba si sus prácticas o intenciones eran buenas o malas, pues el problema estaba en el interior de él,<sup>315</sup> en el corazón de cada individuo, del cual nacían los malos pensamientos, la arrogancia obstinada, el orgullo, la obstinación y, sobre todo, un egoísmo perverso que lastima a la persona con sigo misma y con sus semejantes. La solución a estas cosas —gravísimas y para las cuales el ser mejor educados o tener más información es insuficiente— pasaba por ser regenerados, volver a nacer, y eso, comprendía el autor, era una obra de gracia de Dios, quien actúa de forma directa y personal en el corazón de las personas. Solo siendo una nueva criatura podía aplicar o vivir la doctrina que considerara más útil para amar a Dios y al prójimo.

### *Las Escrituras*

Son la fuente de mayor influencia en Juan de Valdés, no solo evidenciada en el *DDC*, sino en toda su creación literaria con excepción del *Diálogo de la lengua*. El autor había bebido de las Escrituras desde pequeño gracias a la tradición familiar, y toda la obra, como veremos, está impregnada por el Texto Sagrado. Según David Estrada Herrero:

Si bien es cierto que en los márgenes de las páginas del *Diálogo de doctrina christiana* se reseñan puntuales referencias bíblicas, el contenido de toda la obra se estructura dentro del marco general de las enseñanzas de la Escritura. En el texto del *DDC* se constatan 341 referencias explícitas; de ellas, 103

315 La sociedad y el hombre del siglo XXI siguen con el mismo problema, pero lo ha agravado mucho más al sacar a Dios de la ecuación, pretendiendo solucionar el problema él solo.



pertenecen a los escritos de Pablo (incluido Hebreos) y 53 de Mateo, sigue Juan con 35, los Salmos con 18, y el Génesis con 16. [...] De los libros apócrifos del Antiguo Testamento hay tres referencias al Eclesiástico, una a la Sabiduría de Salomón y una a Tobías (en Valdés, 2008: 46).

### *Exégesis de la Biblia*

Valdés no entendía ni interpretaba las Escrituras siguiendo la filosofía griega o latina, sino la aprendida de sus antepasados judíos. Él renunció a seguir la escolástica medieval —en especial el tomismo— y a apoyarse en la patrística, pues prefería un biblismo literal.<sup>316</sup> Su formación hebraica fue importante, la cual, sumada a las clases recibidas por Alfonso Zamora y su gramática hebrea, publicada en latín en 1526,<sup>317</sup> le ayudarían a una mejor comprensión del Texto Sagrado.

### *Los alumbrados*

José Constantino Nieto (1979) es el investigador que más ha profundizado en el estudio de la influencia alcaraciana en los comienzos de Valdés. Al atribuir los orígenes del pensamiento religioso del conense a las enseñanzas de Pedro Ruiz de Alcaraz, la reforma protestante en la península se reviste de un marcado sello autóctono. Constantino Nieto establece una influencia directa de este movimiento sobre el joven Valdés, principalmente en la creación del *DDC*: “el espíritu de la religión valdesiana, como lo demuestra el análisis de su *Diálogo de doctrina christiana*, no es erasmiano sino alcaraciano” (1997: 104). Líneas más adelante, afirma: “Valdés se inspira en los conceptos religiosos de Alcaraz pero les da un lenguaje más preciso y más bíblico” (1997: 104). Gran parte del conocimiento que se tiene de los alumbrados y, en especial, de Alcaraz, es aportado por Manuel Serrano y Sanz, quien fue el primero en descubrir el documento original del proceso inquisitorial contra Alcaraz.<sup>318</sup>

316 Acerca de este tema, recomiendo los siguientes artículos: de Marco Antonio Coronel, “Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis” (2007) y de Javier San José Lera, “Límites ideológicos de la exégesis romance. Al hilo de Juan de Valdés, Fray Luis de León y Francisco de Quevedo” (1993).

317 Publicó, entre otras, las siguientes obras: un diccionario hebreo en latín; un tratado de ortografía hebrea; una lista de términos gramaticales; tradujo al castellano la exposición de los cincuenta y nueve primeros salmos del rabino David Qimchi.

318 Manuel Serrano y Sanz publicó un resumen, con extractos del original del Proceso, bajo el título *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI*, en 1903.

*El erasmismo*

Marcel Bataillon es el principal expositor y quien más ha seguido la huella del erasmismo y de Desiderio Erasmo no solo en España, sino también en Valdés, primordialmente en su trascendental y monumental *Erasmus y España* (1966). Sin nunca llegar a pisar suelo español, fue aquí donde Erasmo tuvo su mayor número de seguidores: “los libros de Erasmo disfrutaron en España de una popularidad, de una difusión en lengua vulgar cuya analogía se buscaría en vano en cualquier otro país de Europa” (Bataillon, 1996: 279). Hay constancia de un intercambio epistolar entre Erasmo y Juan de Valdés, y de su hermano se llegó a decir que “fue más erasmiano que Erasmo.” He reseñado anteriormente que la influencia de Erasmo sobre el joven Valdés se dio en dos líneas: la religiosa y el estilo. Es decir que influyó no solo en su contenido, sino también en su forma.

Valdés, probablemente, leyó todas las obras de Erasmo, especialmente los *Adagios* (1500), los *Coloquios familiares* (1518) —de allí toma nombre uno de sus personajes en el DDC—, el *Manual del caballero Cristiano* o *Enchiridion*<sup>319</sup> (1504) y el muy conocido *Elogio de la locura* (1511). La lectura de estas obras le llevó a compartir las críticas al sistema religioso imperante, a la filosofía escolástica, a las formas externas de religiosidad y a la inmoralidad del clero que tenía Erasmo. Sin embargo, Valdés no se queda solo en la crítica a la situación; él opta por presentar una propuesta que dé salida al problema desde dentro de la religión católica, pues “propone un programa de reforma de doctrina, y su diálogo culmina en la conversión del ignorante-cura párroco Antronio” (Nieto, 1997: 104). Asunción Rallo Gruss (2003) ve, siguiendo a Bataillon, las huellas de Erasmo en Valdés, principalmente en el *Contio de puero Iesu*, la *Precatio dominica (Pater Noster)*,<sup>320</sup> los *Coloquios*, en especial, en dos de ellos: *Inquisitio de fide* y *Pietas puerilis*. La influencia de Erasmo en el estilo de Valdés se debe a que este último, seguramente, estudió *los Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso* (1514). Es probable, además, que el conquinense conociera el *Ciceroniano* (1528), pero considero que esta obra no tuvo gran influencia en la creación del DDC, pues al momento de ser publicada Juan de Valdés debería de haber tenido muy desarrollado su diálogo.

319 Principalmente, reduciendo, como lo hace el *Enchiridion*, todos los mandamientos a un preciso deber interior.

320 Aunque lo cita y recomienda, no lo utiliza en la obra (ver Gruss, 2003: 174).

### *La Universidad de Alcalá*

No solo la universidad y el programa de estudios —principalmente por las clases de retórica— en el que Valdés se encontraba inscrito influyeron en la creación de su *opera prima*, sino que también lo hicieron las Escrituras y el erasmismo: dos fuentes que estaban presentes en aquel entonces en la Universidad de Alcalá y que contribuyeron en la construcción del *DDC*, aportando argumentos al autor. La Universidad de Alcalá no fue simplemente centro de estudios bíblicos, sino el foco principal del erasmismo en España.

Este afluir de hilos diversos se entrecruzan en la mente del autor para proveer los argumentos necesarios sobre los cuales girarán los temas en el *DDC*, sugiriendo un nuevo modelo de fe interna alejada de palabras y expresiones vacías, que eran propias, en esos momentos, de los cristianos viejos.

Todos los evidencias presentadas hasta aquí hacen que la argumentación sea necesaria y no probable. Eran inevitables los hechos a los que alude el autor por cuanto estos no podían producirse ni demostrarse de manera distinta a como los presentaban. Solo un cambio en el corazón del hombre podía producir acciones diferentes. Juan de Valdés entendía que no se podía esperar obtener fruto de un árbol diferente al de su respectivo género,<sup>321</sup> de igual manera no se podía esperar el fruto del espíritu y una vida piadosa sin la obra de Dios en el interior de cada persona. Seguramente, él lo había entendido en su propia vida con el cambio que notó a través de la experiencia del nuevo nacimiento.<sup>322</sup>

#### 3.2.3. Temas

Varios son los asuntos que debe tratar nuestro autor y que dividirá en unidades retóricas. Por ahora mencionaré los principales: la fuente de autoridad en asuntos de fe y conducta, la soteriología o teoría de la salvación, un estudio de la doctrina cristiana a la luz de las Escrituras y la traducción al castellano de los capítulos cinco a siete del Evangelio de Mateo. De los cuatro, el principal es el tercero, porque busca persuadir a sus lectores para tener una renovación de su mente a la luz de la Biblia, dejando de lado los conceptos de los hombres. David Estrada Herrero realiza un trabajo sobre los dos primeros, pero del tercero no he encontrado ningún estudio, por lo que considero que este es uno de los aportes del presente estudio. A continuación, de forma abreviada, realizo algunas observaciones sobre los cuatro temas.

El primer gran tema que Juan de Valdés trata en el *DDC* es el de la autoridad de las Escrituras. La Biblia no era, a diferencia de lo que muchos piensan, la

321 A manera de ejemplo, se diría que no se pueden conseguir manzanas de un árbol de plátanos.

322 Juan 3: 3, 5-8.

autoridad máxima a seguir. Como bien describe David Estrada, “En el siglo XVI la religión católica se había convertido en una enorme estructura de poder ‘teocrático’” (en Valdés, 2008: 62), religión que pretendía depender de Dios y obedecer las Escrituras, pero que en realidad estaba al servicio de hombres, en su mayoría corruptos. El sistema sacramental que habían organizado, siguiendo en algunos aspectos el modelo del Antiguo Testamento, le otorgaba un poder exclusivo de mediación espiritual. En la esfera del pensamiento, imponían la Escolástica como sistema apto de interpretación de la realidad, hasta tal punto que en todas las facetas de la vida los preceptos y designios de la religión católica eran ineludibles e incontestables. Juan de Valdés se propuso —algo común a todos los reformadores— quebrantar esa autoridad en nombre de una autoridad superior: las Escrituras; de esta manera, rompía la estructura de poder de la religión de Roma. Veremos en el desarrollo de la obra que Valdés sitúa a la Biblia como fuente suprema en asuntos de fe y conducta, y como superior a la jerarquía eclesiástica. De acuerdo con el conuense, las Escrituras son suficientes para cubrir todas las necesidades espirituales de la Iglesia y no es necesaria autoridad, religión o, mucho menos, la tradición eclesial con todo el marco interpretativo de su magisterio.

Juan de Valdés usa el *ethos* de las Escrituras durante todo el *DDC* como forma interna de persuasión, pues considera muy importante que sus lectores, si lo consideran necesario, puedan acudir al Texto Sagrado para confirmar si sus reflexiones son conformes a lo allí expresado, norma que siguió en todas sus obras, como se puede ver en la introducción que hace al *Alfabeto cristiano*:

De V.S. quiero solamente dos cosas, en remuneración del trabajo que he tomado estos días en escribir esto. La una es, que no dé mas fê, ni mas crédito, a esto que aquí leyere, de cuanto le pareziere i juzgare, que esta fundado en la sagrada Escritura, i va dirigido, i enderezado, a la perfecta caridad cristiana, que es la señal por la cual Cristo quiere, que sus cristianos, entre todas las personas del mundo, sean conozidos i diferenciados (Valdés, 1983: xii).

En el *DDC*, Juan de Valdés escribe en notas al margen las citas bíblicas respectivas.<sup>323</sup> Lo hace como invitación a que sus lectores —sobre todo a aquellos que estaba seguro no buscaban la verdad, sino la manera de acusarlo de herejía— examinaran lo dicho a la luz de las Escrituras. En el *Alfabeto cristiano*, Valdés está seguro —o ya no le importa quién lo lea— de que sus lectores son discípulos, por lo que no cuida este detalle:

VALDÉS. No me cuido de ir confirmando esto con autoridades de la sagrada Escritura, por no ocupar tiempo.

323 Nombre del libro y capítulo, todavía no existía la división en versículos.

JULIA. Hazeis mui bien. No os cuidéis de eso, sino deid vuestras razones, que cuando dijeres alguna, que me parezca dura, yo os pediré, que lo confirméis con alguna autoridad de la Escritura (1983: 23).

Juan de Valdés estaba seguro de que su interpretación no era *palabra de Dios*, infalible, e instaba a sus lectores a comprobar por sí mismos en las Escrituras:

Porque, haziendo así, ni yo caeré en el errór, que caen aquellos, que venden sus escrituras, e imaginaciones, al mismo prezio que venden la sagrada Escritura, con lo que mucho mas dañan, que aprovechan; ni V.S. caerá en el inconveniente en que caen las personas, que con una santa simplicidad, sin pensár mas adelante, se aplican a leér en las escrituras de los hombres [...] no cuidan de ir a buscár el alimento de los perfectos, el cual solamente se halla en las divinas Escrituras (1983: xiii).

Además, estaba seguro de que cualquier persona era capaz, acercándose con el espíritu correcto, de entender la Biblia: “Porque ellas solas de tal manera se acomodan a la capacidad de quien las lee, que al prinzipiante dan leche, i al aprovechado dan el manjár conforme a su provecho” (1983: xiii). El *artifex* entendía que su interpretación de las Escrituras era una más entre muchas, y así esperaba ser leído: “Por lo cual, deseando yo, que V.S. no se tenga jamás, ni juzgue por perfecta, i que en verdad lo sea a los ojos de Dios, i del mundo, quiero, que no se adhiera a este escrito, ni lo tenga en mas aprecio del que debe tenerse el escrito de un hombre” (1983: xiv).

El segundo gran tema que aborda Valdés es el de la soteriología de la pura gracia. La religión católica enseñaba la justificación como una infusión de gracia y santidad dada a los fieles por medio del bautismo, que luego debería mantenerse por obras externas. Juan de Valdés va a defender la tesis, según la cual, una vez que el hombre —por la gracia de Dios— hace descansar su fe en la obra de Jesús, es declarado justo, es regenerado y comienza un proceso de santificación que se refleja en las diferentes acciones que realiza como fruto de su nueva naturaleza interna. Cuando el hombre es justificado por fe, tendrá el credo, los diez mandamientos, las virtudes, las obras y todo lo relacionado con la obediencia a las Escrituras como fruto y resultado de su nueva condición y no como medios, obras, para alcanzar justificación.

En estos dos temas las conclusiones a las que llega Valdés son acordes con las ofrecidas por los otros reformadores. Este hecho bien pudiera ser por dos razones: porque todos los reformadores reflexionaron sobre estos temas de las Escrituras y llegaron a las mismas conclusiones, sin importar el trasfondo social y cultural en el cual vivieron; o bien porque se copiaron los unos a los otros, algo bastante improbable, pues fueron contemporáneos y, aunque leyeron las propuestas e hicieron comentarios y expresaron opiniones sobre

las tesis de los otros reformadores, cada uno tenía como eje central el Texto Sagrado. Bien hemos visto que Juan de Valdés leyó a Erasmo y a Lutero,<sup>324</sup> pero en la época que estamos tratando no pudo haber leído a Calvino,<sup>325</sup> pues *La institución de la religión cristiana*, obra en la que presenta sus argumentos a favor de los temas que estamos tratando, se publica en latín en 1536 y verá la luz en castellano en 1597.<sup>326</sup>

El tercer tema que se encuentra en el *DDC*, y al cual dedico gran atención en el presente trabajo, es el de la revisión de la sana doctrina cristiana. Para Valdés, aquí estaba la raíz del problema. Se predicaba y se obligaba a las personas a creer y practicar una religión de ritos y prácticas externas, pero con un corazón alejado de Dios, lo cual debía parecerle —según argumenta y defiende en toda la obra— algo ridículo, sin sentido y alejado del verdadero propósito de una relación con Dios. De acuerdo con el autor, lo más importante en todo cristiano, sea seglar o secular, es amar a Dios con todo el corazón, el alma y las fuerzas, y al prójimo como a sí mismo, imitando a Jesús en estas cosas desde el interior y no en apariencias externas. Este es el aire que respira toda la obra, y que podemos ver, a continuación, en algunos ejemplos puntuales. El primero es una respuesta a la pregunta, ¿qué es un cristiano?

(8) EUSEBIO ¿Qué diferencia ay entre el christiano y el no christiano?

(9) ARÇOBISPO Que el christiano después de haber recibido el agua del baptismo, se funda principalmente en fe y charidad, y luego en aprovechar todos y no dañar a alguno, y en fin, en bivar a exemplo de Jesu Christo nro. señor pura y sinceramente (12).

En notas al margen Valdés ha puesto dos pasajes muy reveladores: Juan 13, que trata sobre el lavamiento de pies a los discípulos, uno de los mejores ejemplos de lo que está diciendo, y I y II de Juan que, aunque trata varios temas, de los versículos 2 al 17<sup>327</sup> habla sobre el nuevo mandamiento que debe regir entre los cristianos. En el *DDC*, ante la propuesta que hace Eusebio según la cual el creyente puede ser engañado por algún gentil,<sup>328</sup> quien puede tener fe

324 Y, siguiendo a Carlos Gilly, posiblemente adoptó y tradujo algunos pasajes del reformador alemán.

325 Juan Calvino fue amigo de Philipp Melanchthon hasta la muerte de este, unos veinticuatro años después de conocerse. Con Martín Lutero mantuvo una amistad epistolar, pero nunca llegaron a conocerse personalmente.

326 Traducida por Cipriano de Valera.

327 En ese tiempo existía la división en capítulos, pero no en versículos, la cual hizo Robert Estienne un poco más tarde, en 1551, para el Nuevo Testamento y, en 1555, para toda la Escritura. En ambos casos, los números de los versículos no figuraban en el texto bíblico, sino al margen. Años más tarde, Teodoro de Beza inscribe los números de los versículos en el interior del texto mismo.

328 En las Escrituras y en el *DDC* se entiende por gentil a toda persona no judía.

y caridad<sup>329</sup> como virtudes interiores, sin ser cristiano, propone sea “menester que el christiano guarde las ceremonias y estatutos de la iglesia,” a lo que el prelado responde: “Mirad padre lo que yo dixé que el christiano deve tener, es lo principal, estotro es accesorio” (1997: 13, parlamento 17) y, debido a que el juicio del pueblo está tan corrompido que solo juzga lo exterior, debe prestarse especial atención a lo interior. Eusebio confirma la apreciación del arzobispo, proporcionando un singular ejemplo de una persona seglar que servía en una orden o congregación religiosa:

(18) EUSEBIO. [...] En verdad vos havéys respondido harto mejor que un cierto donado nuestro, que preguntándole una vez por reýr, que diferencia avía entre los christianos y los moros, dixo que él no sabía otra sino que nosotros no comemos carne la quaresma y ellos sí, y nosotros guardamos los domingos y fiestas y ellos no. Pues si os plaze, bien avía treynta años el mancebo que era donado (13).

El arzobispo replica, “Aosadas que esse tal era más afficionado al torrezno que al libro” y añade: “(19) ARÇOBISPO. [...] Es menester que el christiano tenga la señal de christiandad que dijo Jesu Xpo. señor a los Apóstoles, quando les dixo: “en esto conoscerán todos que soys mis discípulos, si os amáredes unos a otros” (13-14).

Otro ejemplo lo encontramos cuando se trata sobre uno de los votos tomados en la ceremonia del bautismo: “(35) ARÇOBISPO [...] Y prometieron de ser prefectos en la orden de Jesu Crhisto, para tener con Él fe y amor, y seguir su santíssima doctrina, e imitar su prefectíssima vida, pues que este es el fin a que todo christiano deve tener siempre ojo” (16).

Valdés respalda lo escrito con cuatro citas bíblicas anotadas al margen: Juan 3<sup>330</sup> y 13,<sup>331</sup> I de Pedro 2<sup>332</sup> y Efesios 5.<sup>333</sup> Otro ejemplo se halla cuando los interlocutores dialogan sobre el credo, artículo primero, después de platicar sobre los atributos de Dios, respondiendo a Eusebio, quien cuestiona si solamente es necesario creer en Dios de la forma que ha sido explicada por el prelado:

329 El término *caridad* no es el mejor para traducir el concepto que encierra la palabra en el original griego, pero como fue el vocablo usado por Valdés y, hasta hoy, la religión católica y gran parte de la sociedad hispanohablante lo sigue usando, lo usaré en este trabajo. Mejor se traduciría *amor a pesar de*, que es lo que significa literalmente el término en griego *ágape*. El término, tristemente, de las múltiples acepciones que contiene, solo se usa en relación con aquellas relativas a “1. Actitud solidaria con el sufrimiento ajeno” y “2. limosna que se da, o auxilio que se presta a los necesitados (diccionario de la RAE, visitado por última vez el 25 de octubre de 2016).

330 Seguramente, de los versículos 16 a 21.

331 Probablemente, del 1 al 17.

332 Del verso 11 al 25.

333 Es posible que los versículos 1 y 2.



(55) ARÇOBISPO No de ninguna manera, antes de más desto es menester que con syncero y puro ánimo pongamos en Él todo nuestro amor, esperença e confiança, y abominemos y maldigamos a Satanás con toda la ydolatria, y todas las maneras de artes mágicas, y que a un solo Dios adoremos, y ninguna cosa aya que tengamos en más ni en tanto como a Él, ni ángel, ni padre, ni señor, ni riquezas, ni honras, ni deleytes, assí que estemos aparejados a perder la vida por su causa, con entera e firme certidumbre que no puede perescer, el que se pone todo en sus manos.

(56) EUSEBIO Veamos. ¿Ay alguna cosa que devamos honrar, temer, o amar sino a un solo Dios?

(57) ARÇOBISPO Si alguna cosa honrráremos, si algo teméremos, si algo amáremos fuera dél, por su amor lo debemos honrrar, temer e amar, atribuyéndolo todo a su gloria, hoaziéndole siempre gracias por todas las cosas que nos succedieren, agora sean tristes, agora sean alegres (20).

El conquense respalda su argumento en los capítulos 3, 4, 5 y 6 del Evangelio de Juan. Un ejemplo más se encuentra en el tercer artículo del credo: “(76) ARÇOBISPO Sí sin ninguna dubda e de la misma manera devéis creer que para alcançar entera e perfecta santidad, basta ymitar e seguir la vida e doctrina del mesmo Jesu Christo” (22).

Y otro, en el sexto, que trata sobre el credo:

(99) EUSEBIO [...] Y pluviesse a Dios que aprendiésemos todos los que nos llamamos christianos, a o hazer tanto hincapié en estas cosas corporales y exteriores, e a poner todo el fundamento de nuestra christiandad en las espirituales e interiores. Esto hará Dios quando fuere servido (25).

Al terminar de examinar el credo y después de que el padre Antronio haya pedido una copia, en castellano, de los *Colloquios familiares* de Erasmo:

(140) ARÇOBISPO Soy contento, yo haré que se os dé, pero mirad padre honrrado, las cosas semejantes más es menester que se tengan imprimidas y encaxadas en el ánima que escritas en los libros. Dígooslo porque querría hiziéssedes más caso de tener lo dicho en vuestra ánima que en vuestra cámara (31).

Valdés defiende lo expuesto con tres citas bíblicas al margen: Isaías 51 y los Salmos 36<sup>334</sup> y 128.<sup>335</sup> Algunos folios más adelante se encuentra otro ejemplo. Conversando sobre el primer mandamiento, se definen dos tipos de idolatría: una exterior y una interior:

334 Posiblemente, el versículo 4.

335 Probablemente, el versículo 1.

(149) EUSEBIO La exterior es adorar a un madero, una piedra, un animal, alguna cosa tal, assí como parece por el Testamento Viejo, e por las escripturas de los gentiles que antiguamente algunos hazían, y ésta procedía de la interior la qual es quando el hombre, o por temor de la pena, o por su interesse propio dexa de adorar exteriormente estas criaturas. Pero en lo interior tiene puesto su amor e su confiança en ellas. Poca santidad es a la verdad, no hincar las rodillas a las honrras, ni a las riquezas, ni a otras criaturas, si por otra parte les offrecemos nuestros coraçones, que es la más noble parte del hombre (33).

En el apartado de los mandamientos, acerca de santificar las fiestas, redefine el tercer mandamiento de la siguiente manera:

(189) ARÇOBISPO [...] Pero dexando esto aparte digo yo que el buen christiano ha de pensar que todos los días son fiestas y que en todos ha de cumplir este precepto, y se ha de sanctificar, quiero dezir, mejorar en su manera y arte de bivar hasta que alcance entera perfición, aunque principalmente en los domingos y fiestas (41).

El autor escribe, en notas al margen, Efesios 4, posiblemente los versículos 17 al 32, para respaldar su propuesta. Al tratar del quinto mandamiento, encontramos otro ejemplo, esta vez, por medio del Sermón del Monte, en el que Jesús da la correcta intención de Dios en este precepto,

(201) ARÇOBISPO aun de esso me duelo yo, que veo a cada passo muchos de essos que dezís, los quales con traer unas cuentas colgando de su puñalejo, y un librillo de rezar en la manga, e oír cada día missa, piensan y tienen por cierto que si se assentassen a cuentas con Dios, le alcançarian de cuenta (46).

Según el texto, algunas personas en ese momento pensaban que enojarse no era un problema, así como tratar mal o usar la violencia verbal con el prójimo, pues luego, con un par de rezos dichos de cualquier manera, solucionaban la desavenencia con el Altísimo. Un ejemplo más lo encontramos al tratar del sexto mandamiento, *non mechaberis*. Valdés, a través del arzobispo, procediendo de la misma manera que en el anterior, después de reinterpretarlo a la luz de Mateo 5, habla de adulterio espiritual:

(213) ARÇOBISPO [...] Esta es quando el ánima del christiano, que solamente deve amar a Dios e poner en él todo su pensamiento e afficción, se ama a sí o a qualquier otra cosa que sea fuera de Dios. ¡o quán grandíssimo es este adulterio, e quán grande injuria e affrenta haze el ánima del christiano a Dios, que aviéndose de emplear toda y del todo en él, se emplea en buscar al mundo, quiero dezir, en buscar honrras, riquezas, señoríos, extimaciones, favores, privanças, e otras cosas semejantes! (49).

Lamentablemente, la nota al margen que recoge el versículo con el cual respalda su argumento utilizando el *logos* es poco legible. Tanto Ángel Alcalá como Emilio Monjo omiten la cita. Otro ejemplo lo hallamos en la plática que tienen sobre el séptimo mandamiento, *non furtum facies*. El arzobispo lo redefine espiritualmente: “según la principal intención de Dios que nos lo dio, assí que de tal manera es aquí prohibida toda cobdicia que reyna en el corazón” (1997: 49). Respalda su postura en I de Timoteo 6, muy posiblemente en los versículos 17 al 19. En el mismo mandamiento se encuentra otro ejemplo, cuando se hace una aclaración sobre lo que es ser realmente un hombre espiritual,<sup>336</sup> con un concepto revolucionario que, eventualmente, suscitó muchos comentarios en su momento:

(222) ANTRONIO Por vuestra vida que me digáis a quién llamáis varón spiritual. ¿Dezíslo quiçá por los Frayles, o por los clérigos?

(223) ARÇOBISPO Muy engañado estáys, que ni lo digo por los unos ni por los otros. ¿Sabéis padre quién es varón spiritual? El que gusta e siente las cosas spirituales y en ellas se deleyta descansa, y de las corporales y exteriores ningún caso haze, antes las menosprecia como cosas inferiores a él, y en fin el que tiene puesto en Dios su amor e lo vivifica e conserva la gracia del Spíritu Santo, agora sea mancebo, casado, clérigo o fraile (50-51).

Gálatas 5<sup>337</sup> y Romanos 10 aparecen en notas al margen para respaldar lo escrito. Más adelante, cuando el arzobispo resume los diez mandamientos, añade:

(233) ARÇOBISPO [...] Para alcançar todo esto, sin lo qual no se puede cumplir la ley de Dios, es menester especial gracia de Dios, porque sin su favor ninguna cosa podemos hazer que sea verdaderamente buena, e por esto dize sant Pablo que la ley es spiritual, porque para cumplirla es menester Spíritu, o por mejor dezir no la puede cumplir sino el varón spiritual (54).

Respalda su argumento Juan de Valdés con dos citas del Nuevo Testamento, la primera en I Corintios 12 —sobre los dones del Espíritu— y, la segunda, en Romanos 7.<sup>338</sup> Un ejemplo más lo hallamos cuando presenta un breve resumen de los diez mandamientos, el arzobispo hace —como es la correcta interpretación— que giren los tres primeros alrededor del amor a Dios y, los siete restantes, al prójimo. Sobre esto último, Valdés indica:

336 Muchos años después, Watchman Nee desarrollaría el tema en tres volúmenes que llevan por título *El hombre espiritual* (1988).

337 Posiblemente, de los versos 16 al 26.

338 Posiblemente, de los versículos 7 en adelante. Le hubiera quedado mejor sustentado, más consolidado, si agrega el capítulo 8, que trata sobre la vida en el Espíritu.

(233) ARÇOBISPO [...] El quinto, que es *No matarás*, se declara asimismo diciendo, ser pacífico e manso de corazón, paciente, sosegado e quieto, e haz con tus próximos lo que querrías que hiziessen contigo.

El sexto, que es *No cometerás adulterio*, también se declara pro su afirmación, diciendo, sey casto, continiente, templado, sobrio e modesto, y esto de íntimo e alegre corazón.

El séptimo, que es *No hurtarás*, de la misma manera se declara, diciendo, sey pobre de Espíritu, conténtate con lo que tienes y sey modesto.

El octavo, que es *No levantarás falso testimonio*, declara su afirmación, diciendo ternás muy de corazón con tu próximo amistad, excusándolo, deffendiéndolo, y en fin haciendo con él lo que querrías que él hiziesse contigo.

El nono y el décimo, que son *No dessearás la mujer de tu próximo, ni su hazienda*, asimismo por lo dicho esta claro que los declaran sus afirmaciones, diciendo favoreced muy de corazón a vuestros próximos y quereldes todo bien, e ningún mal les hagáis. De manera que de lo dicho podemos muy bien colegir que los diez mandamientos están muy bien declarados por Jesu Christo Dios y señor nuestro, e por sus apóstolos, adonde enseñan que tengamos fe, esperanza, charidad, obediencia, reverencia, humildad, mansedumbre, paz, paciencia, modestia, castidad, pobreza, bondad, benignidad, y en fin que nos amemos unos a otros (53-54).

En una época en la que se practicaba una cruenta y sucia represión contra todo lo que fuera contrario al dogma dictado por la religión tradicional, leer esto —que era totalmente opuesto a lo que se hacía— produciría uno que otro escozor entre algunos lectores. Sería, probablemente, uno de los pasajes que más irritó a la Suprema; sobre todo por el hecho de que se enfatizara que la aclaración de los mandamientos provenía de Jesús y de las Escrituras, precisamente de quienes presumían recibir autoridad para acometer atrocidades, torturas, confiscaciones y, lo más sagrado, quitar la vida al *próximo*.<sup>339</sup>

Como veremos más adelante, en un ejercicio de claro eclecticismo, el autor no usa los diez mandamientos indicados en las Escrituras —aunque anota al margen las dos porciones en que aparecen señalados—,<sup>340</sup> sino los que enseñaba la religión católica, que los había distorsionado, quitando algunos y agregando otros.

Para seguir con el hilo de los ejemplos, uno más lo encontramos cuando, uniendo credo y mandamientos, Valdés declara, por boca del arzobispo, lo que siente sobre el amor a Dios.<sup>341</sup>

339 Más adelante, en las *Ciento diez consideraciones*, sería enfático al afirmar que nadie debería ser forzado en cuestiones de fe, y él mismo se exigía “debo cuidarme como del fuego de perseguir a ningún hombre de cualquier manera, pretendiendo servir a Dios con esto.” (1997: 656).

340 Éxodo 20 y Deuteronomio 5.

341 Omito la mayoría de citas relativas al amor a Dios, pues pienso que son de poco interés para la

(244) ARÇOBISPO [...] Avés de saber que el coraçón humano no puede dexar de amar alguna cosa, y en esto no ay medio, sino que ha de amar a sí mismo, y por su provecho y enteresse todas las cosas, o ha de amar a Dios, y en Dios y para la gloria de Dios todas las cosas (57).

Un último ejemplo se halla cuando argumenta sobre el amor al prójimo:

(248) ARÇOBISPO [...] La otra manera es quando veo que Dios me puso acá, en quien mostrase el amor que le tuviesse, mandándome que amase a mi próximo, por el qual mandamiento me obliga a que jamás piense diga ni haga cosa que sea en perjuicio de mi próximo, y allende de desto, a que siempre en cuanto me fuera posible le haga bien, y le allegue su provecho, y le aparte su daño, y aun a que muchas vezes posponga mi interesse particular por el bien de mi próximo (59-60).

Los pasajes que Valdés escribe al margen para sustentar su propuesta son Isaías 63, I de Corintios 2 y Mateo 5. Como he señalado anteriormente, el propósito al revisar el catecismo no es solo para aplicarlo en la vida de cada creyente, sino enseñarlo a otros, por lo cual el autor añade en este sentido:

(248) ARÇOBISPO [...] Todas estas cosas assí como os las digo, devéis dezir y dar a sentir a todos los que enseñáredes de qualquier condición que sean, porque assí de la misma manera tengo yo ordenado se haga en mi arçobispado, lo qual si a Dios pluguiere se hará muy presto, e si alguno os preguntare, diciendo quién es mi próximo, diréisle que qualquier hombre, agora sea christiano, agora no (60).

Podríamos continuar de esta manera a través de todo el diálogo, deteniéndonos en cada una de “las cosas que trata el presente diálogo” (5), pero lo considerado hasta ahora confirma lo que he planteado. Resumiendo: Juan de Valdés presentaba como propuesta, en medio de una sociedad y cultura hipócrita, el llevar la vida de relación con Dios al plano interior, con el fin de que se diera una vida auténticamente cristiana, caracterizada por el deseo profundo y sencillo de agradar a Dios y servir al prójimo, no por ostentación, que suele tener como objetivo generar ante los demás la impresión, la apariencia, de que estamos agradando a Dios: “Que lo que yo os pido no es que hagáis mudanza de estado, sino de costumbres” (Valdés, 2008: 204).

El último gran tema en el *DDC* es la traducción del griego al castellano de los capítulos 5–7 del Evangelio de Mateo. El autor usa, principalmente, el Evangelio de Mateo para su análisis de la doctrina cristiana y para hacer

---

sociedad de nuestro tiempo, ya que algunos lo consideran, equivocada y desafortunadamente, muerto.

sus propuestas de reforma (por boca del arzobispo). Es probable que el autor tradujera los capítulos que contienen el Sermón del Monte, entre otros, por los siguientes motivos: para arrojar una mayor luz sobre lo expuesto en el diálogo y porque todo el éxito del discurso para lograr persuadir al auditorio estaba fundamentado en la autoridad de Dios y de las Escrituras. Este segundo motivo, a su vez, estaba inspirado en lo siguiente: porque consideraba a Dios y las Escrituras el principio fundamental de fe y conducta en todo creyente; también porque sabía que disponía de una baja o débil credibilidad ante sus lectores, pues para ellos era un autor desconocido —como persona, como escritor y en la materia que se trataba—; por ello, la única manera legítima con la que podía contrarrestar esto era apelando a la autoridad de Dios y su revelación.

Según Cicerón (1997), toda la argumentación de una obra puede ser probada por medio de los atributos de persona (*personis attributa*) o los atributos de los hechos (*negotiis attributa*). Esto es lo que me propongo trabajar a continuación.

### 3.2.4. Atributos de persona

Otras ideas se hallaban en los personajes, los cuales aportaban significado a la obra. Estos se creaban por medio de las ideas relativas a las personas. En el *DDC*, conversan Eusebio,<sup>342</sup> Antronio y el arzobispo de Granada, Fray Pedro de Alba, el más cualificado en las cosas espirituales por ser “persona de letras sagradas y espíritu cristiano,” quien recibe a Eusebio y Antronio y los ilustra sobre los principales puntos de la doctrina, expuestos en la tabla de contenido (entre otros: el credo, los diez mandamientos, los siete pecados mortales, las cuatro virtudes, etcétera).

La retórica renacentista sacaba los atributos de persona, principalmente, de las circunstancias o atributos de persona de Cicerón (cf. 1997: 131–134). En el *DDC*, los tres personajes, tanto el arzobispo de Granada, Fray Pedro de Alba, como el padre Eusebio y el cura Antronio, aportan a la obra considerable significado, ya que en el diálogo los interlocutores desarrollan todo el discurso y no solo disuaden a los lectores con sus parlamentos, sino también con las características que el autor les atribuye a su persona en el momento de crearlos.

Antes de tratar a los tres personajes por separado, presento algunas consideraciones generales. En primer lugar, existían en aquella época dos tipos de clero: el regular y el secular;<sup>343</sup> los tres pertenecían al primer grupo. Otra

342 Monje y autor del prólogo, quien acaba de escuchar el lamentable catecismo de Antronio, un cura que, “aunque era idiota, era hábil y dócil” y poco instruido porque “no estaba tan fundado en las cosas que decía como fuera menester.”

343 El clero regular es el que sigue la regla de una orden religiosa, como los franciscanos, los dominicos, los jerónimos, etcétera. El clero secular no sigue una regla y ejerce las labores sacerdotales. Dentro del clero también existen diferentes grupos que se pueden resumir de la

consideración a tener en cuenta es que el personaje *Arçobispo* es creado a partir de una persona histórica y los otros dos protagonistas son personajes de ficción, tomados de las obras de Erasmo. Una tercera consideración es que las propiedades de persona usadas por Valdés para la creación de sus personajes son nombre, naturaleza, condición, manera de ser, intención, conducta, accidentes y palabras. En lo relativo a los atributos como seres humanos, el autor no da ninguna característica exterior o física, con excepción del rasgo que atañe al sexo —los tres son hombres—. Por otro lado, sí se detiene y trabaja en las cualidades o defectos de la mente. A continuación, estudio cada uno de los personajes según los atributos que les da Juan de Valdés.

El primero de ellos, Fray Pedro Ramiro de Alba, destacado en todo el diálogo como el *arçobispo de buena memoria*, es el principal interlocutor e imagen del personaje histórico.<sup>344</sup> Valdés crea el personaje de ficción de acuerdo con los siguientes atributos. *Naturaleza*: varón, español, sabemos que nació en Alba de Tormes (Salamanca) hacia 1460. Adulto y soltero, según lo requería la orden religiosa a la que pertenecía. Tiene las siguientes cualidades:

Don Fray Pedro de Alva, arçobispo de Granada, porque allende de ser bien que con su autoridad como de prelado se hiziesse una cosa verdaderamente xpiana. Y evangélica como ésta, él como persona de letras sagradas y Spiritu xpiano. Nos podría largamente instruyr (9).

*Clase de vida*: criado y educado a los pies del converso y primer arzobispo de Granada, Fray Hernando de Talavera.<sup>345</sup>

(455) ARÇOBISPO [...] Y porque más entendáys lo que en esto os quiero dezir, os contaré una cosa que hazía el primer arçobispo desta yglesia con quien yo bivi muchos años, que se llamava don Fray Fernando de Talavera, de cuya doctrina y santidad bien creo avréys oýdo hablar (101).

Y, más adelante:

---

siguiente manera: 1) el clero de clase alta, compuesto por los cardenales, obispos, arzobispos, etcétera., quienes tenían un gran poder político y controlaban enormes riquezas; 2) el clero de clase media, al cual pertenecen los abades y abadesas de las distintas órdenes, los miembros de los cabildos, los curas de parroquias ricas, etcétera. Sus cargos les proporcionaban unas rentas altas que les permitían vivir con desahogo; y, 3) el clero de clase baja, al cual pertenecen los curas, frailes y monjas. Vivían de forma modesta y algunos eran muy pobres, sobre todo los curas rurales.

344 La biografía mas completa sobre Fray Pedro de Alba la escribió Fray José de Sigüenza (1909).

345 Una breve y concisa presentación de Fray Hernando de Talavera se puede ver en el videoclip de televisión española, en la serie *Isabel*, el capítulo titulado *¿Quién era Fray Hernando de Talavera?* (Banacolocho, 2012-2014).



(570) ARÇOBISPO Dexamé dezir y veréis cómo aun devo más de lo que pensáis a mi padre, y es esto, que como él me vido siendo mochacho inclinado a todo lo que parecía santo y bueno, procuró con mucha diligencia, desseando que este mi desseo antes se acrecentasse que se perdiesse, de ponerme en casa del aquel bienaventurado arçobispo de quien denantes os dixe, el qual como sabéis era muy desseoso de instruir santamente a los niños, según podéis ver por algunas cosas que dexó escritas (130).

Se sabe sobre su niñez y formación por boca del mismo arzobispo.<sup>346</sup>

*Condición:* tanto el interlocutor como el personaje histórico son miembros de la orden de los jerónimos.<sup>347</sup> Al llegar a edad adulta, fue arzobispo desde el 4 de diciembre hasta su muerte, acaecida en 1528:

346 Describe su niñez y formación de la siguiente manera:

(563) ANTRONIO ¿Y quién fue el que os instruyó al principio en ello? Porque no puedo creer sino que milagrosamente os ha enseñado Dios, pues ay muchos theólogos y grandes letrados que no sabrían hablar en lo que vos avéis hablado tan puramente ni tan al propósito.

(564) ARÇOBISPO Huélgome mucho que ayáys preguntado esso, porque yo desseava que lo supiéssedes. Avéis de saber que mi padre tenía esta costumbre: que cada mañana en levantándose, juntava a sus hijos y aun a algunos de su casa en una sala, y allí muy particularmente les enseñava casi todas estas cosas que yo os he dicho, y después que os la avía dicho, nos las preguntaba a nosotros casi de la misma manera que vosotros me las avéis preguntado a mí, porque dezía é que assí como el prelado es obligado a instruir en la doctrina christiana a los de su obispado y el cura a los de su yglesia, assí también era él obligado a instruir a sus hijos y a los de su casa, specialmente siendo letrado, y no aviendo aprendido letras para ganar de comer con ellas, sino para edificación de su ánima y de las de su casa.

(565) ANTRONIO ¡O buena vida le dé Dios a tal hombre! Pluguiesse a Dios que todos los obispos e los curas hiziésemos essa consideración y tuviésemos tan santo exercicio.

(566) ARÇOBISPO Pues veis aquí como yo oýa estas cosas muchos días, y también las dezía a mis hermanos, y como me parescían bien, e las aprendía, no solamente para saberlas, sino también para obrarlas, quedáronseme como veis en la memoria. Aliende desto tenía mi padre en su casa un maestro para que amostrasse a leer y escrevir a mí y a mis hermanos, el qual assimesmo era amigo de toda cosa buena y xpiana., y con la continua comunicación y conversación deste hallo que gané mucho y que aprendí hartas cosas de las que aquí os he dicho (129).

347 Jerónimo (347–420) nació en Estridón, en el norte de Italia. Tras seguir estudios de gramática y retórica en Roma, se hizo monje, trasladándose al desierto de Calcis en Siria para seguir una vida eremítica, dedicada a la meditación y a la penitencia por algún tiempo. De vuelta en la ciudad eterna, fue secretario del papa san Dámaso, donde explicó las Escrituras y criticó la vida relajada y falsa de los monjes. A la muerte del papa se trasladó a Belén, en Israel, donde fundó dos monasterios y llevó una vida cenobita. En su haber tiene el realizar la traducción latina de la Biblia, conocida comúnmente como *La Vulgata*. Él no fundó la orden que lleva su nombre, la cual tuvo lugar en España y cuya bula fundacional es de 1373. Los elementos distintivos de la orden son: a) una vida eremítica y solitaria; b) un hábito compuesto por una túnica cerrada y ancha, de paño blanco y grueso, con mangas anchas y cerradas, más el escapulario y la capa fija por la parte anterior, sea de paño gris o buriel. Preciosos monasterios se deben a esta orden, gracias, en especial, al favor real, entre los que sobresale el monasterio de El Escorial.

Pero pues fue Dios servido de llevarle desta que llamamos vida, al tiempo que a nuestro parecer más pudiera aprovechar, para darle más temprano la otra, que es verdaderamente vida, lo más sano y mejor es darle por ello muchas gracias (140).

Al parecer, esta condición, la de ser ya fallecido, ayudó en la decisión del autor a la hora de escoger los atributos del personaje sobre el que recaería la responsabilidad principal de aportar los conceptos con vientos de reforma, pues, al “llevarle Dios a mejor vida,” estaría libre de la persecución que, seguramente, vendría por parte del tribunal de la Inquisición.

*Manera de ser:* el autor retrata a un hombre sencillo, piadoso, recto, poco interesado en asuntos administrativos y políticos, abierto a escuchar y presto a enseñar a sus semejantes:

Hallamos en un monasterio de su orden, donde por librarse de la molestia de los negocios, que la dignidad trae consigo, por algunos días se avía retraído. De su Señoría fuymos recebidos con mucho amor y caridad, así porque ésta era su costumbre, como también por ser yo algo su conocido, lo qual todo se le acrecentó. Mas quando supo la causa de nuestra venida, después que nos levantamos de comer con él a su mesa, nos tomó por las manos, diciendo que quería estar con nosotros toda aquella tarde, e nos llevó a una huerta que en el monasterio estava, y assentados todos tres junto a una fuente [...] nosotros abiertamente propusimos nuestra embaxada, y su señoría muy largamente nos respondió y satisfizo [...] esté atento a oÿr las palabras graves, pías y eruditas, de aquel santo varón (9,10).

(1) ARÇOBISPO Vuestro santo zelo con que desseáys hermanos míos saber estas cosas que avéys propuesto, me parece tan bien que no puedo dexar de alabároslo y assimismo teneros en mucho el trabajo que avéys tomado en venirme a buscar por maestro y guía de vuestro buen desseo, e aunque yo no tenga tanta sufficiencia, y esperiencia, como convernía para satisfaceros, tengo buena esperança en la suma bondad e magnificencia de Dios, que viendo vuestros desseos que tenéys de saber, e assimismo mi buena voluntad que tengo de satisfaceros, dará entendimiento e saber a mi coraçon e abrirá assí mismo mi boca, para que satisfaga a mí y a vosotros (11).

El arzobispo llama repetidas veces a sus contertulios como iguales, a pesar de que podía, por el cargo que sustentaba, tratarlos y exigirles fórmulas de cortesía y respeto.<sup>348</sup> En reiteradas ocasiones, al comenzar sus respectivos

348 (2) EUSEBIO Lo uno y lo otro ha dicho vuestra Señoría christianamente e muy bien.

(3) ARÇOBISPO No cures agora de esas señorías, que pues estamos aquí solos, no quiero que me habléys vosotros con más cortesías que yo a vosotros (11).

parlamentos, trata a los otros personajes con respeto, amabilidad, sencillez.<sup>349</sup> Su conducta, palabras y ejemplo son testimonio y mayor motivo de persuasión para sus oyentes:

(323) EUSEBIO Enamorado me han vuestras palabras. Bendito sea Dios que tan alto juicio y espíritu os dio, y plega a su inmensa bondad y misericordia, que hagan en nuestras ánimas el fruto que vos al principio dixistes. ¡O quién viesse tiempo en que estas cosas desta manera se dixissen en los púlpitos, pues tanto importa que todo christiano las sepa! (79).

Es interesante notar cómo esta apreciación sale de Eusebio, más preparado y con más experiencia que Antronio; sin embargo, a este último tampoco se le escapan estas cosas.

(247) ANTRONIO Por mi fe que me avéis espantado con esto que agora acabáis de dezir de vos, más que con quanto aquí avéis dicho. Bien parece que habláis como experimentado y como letrado, de manera que ninguna cosa os falta, y pues assí es, dezidnos algo del amor al próximo (59).

Y, más adelante, dice, “(559) ANTRONIO [...] Vos solo bastáis para convertir medio mundo con vuestra sabiduría, discreción y santidad” (128).

Su frase favorita es *soy contento*,<sup>350</sup> la repite nueve veces, queriendo indicar con ello que en todas las cosas que vive y las acciones que está llevando a cabo en su diócesis le producen ese estado de ánimo y satisfacción; por ello, se permite recomendarlo a otros: “(611) ARÇOBISPO Yo os agradezco mucho vuestra buena voluntad, y por cierto ella nos obliga a que hagamos mucho por vos, y essa persona que dezís os dé de mi mano os la daré, y aun tal que vos seáis muy contento [...]” (137).

*Intención:* de forma razonada había tomado la decisión de no vivir y enseñar la doctrina cristiana basada en asuntos externos, tales como ritos y obras, sino en principios interiores que aplicaba a todas las acciones externas, y de servir a los otros desde un cargo que le otorgaba autoridad para reformar aquellas cosas que no estaban bien.<sup>351</sup>

349 (1) ARÇOBISPO [...] Deseáys hermanos míos [...] (11).

(125) ARÇOBISPO Mirad hermano [...] (29).

(127) ARÇOBISPO Sabed hermano [...] (29).

(131) ARÇOBISPO Mirad hermano [...] (30).

(296) ARÇOBISPO Mirad hermanos [...] (73).

350 La frase aparece en total diez veces; la única vez que la usa otro personaje, se pone en boca de Antronio.

351 Escuchemos a Antronio:

(621) ANTRONIO Agora que estamos a nuestras solas os quiero dezir una cosa de que a

*La conducta, los accidentes y las palabras.* Se han de tomar en tres momentos del tiempo: “qué ha hecho, [o] qué le ha ocurrido, [o] qué ha dicho: o qué hace, qué le ocurre, qué dice; o qué va a hacer, qué le va a ocurrir, qué dirá” (Cicerón, 1997: 134). Puesto que estos atributos están encarnados en todos los parlamentos, no voy a dedicar un apartado especial, sino que los analizaré en la medida que desarrolle la investigación. No obstante, sí considero necesario recalcar la gran importancia que da el autor al atributo de integridad en el personaje, cosa que hemos visto en el parágrafo anterior.

El *Arçobispo* es el personaje más importante porque representa el *ethos*, el argumento del carácter o el *mira quién habla*. El público lector tenía que saber —o creer— que quien presentaba las propuestas de reforma era alguien digno de confianza, que estaba legitimado para hablar sobre el tema y además lo hacía de buena fe. De los seiscientos veintisiete parlamentos que contiene el diálogo, doscientos ochenta y ocho corresponden a Fray Pedro de Alba. Recordemos que, al dirigirse al lector, encarnado en el marqués de Villena al final de la introducción, le dice: “Quando oyga que habla el Arçobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y eruditas, de aquel excelente varón, pues a él piense vuestra señoría que oye e no a mí” (10).

Dos cosas son importantes en este personaje. Lo primero es que representa la autoridad necesaria para el desarrollo del argumento y, en segundo lugar, el autor, consciente de lo anterior, construye el personaje a la sombra de su predecesor y maestro, el arzobispo de Talavera, lo cual es, según Cicerón (cf. 1997: 135–136), una circunstancia de ocasión pública que afecta favorablemente

- 
- maravilla estoy espantado, y es esta, que no puedo pensar qué fue la causa que movió al señor Arçobispo a tomar el cargo desta yglesia, siendo, como es, tan buena persona, tan sin avaricia, sin ambición y sin ningún otro vicio malo, y en fin, tan verdaderamente christiano.
- (622) EUSEBIO La causa yo os diré, y vos veréis que es harto bastante, e yo seguro que, después de dicha, le tengáis en más averlo tomado que si lo oviera rehusado. Avéis de saber, señor cura, que las personas que verdaderamente se dedican al servicio de Dios es menester que por todas las vías y maneras que pudieren procuren de emplearse todas y del todo en servirle, sin mirar ningún interesse suyo particular, y porque en ninguna cosa podemos nosotros más verdaderamente servir a Dios que en ser acá en el mundo sus procuradores, assí para ganarle de nuevo ánimas sacándolas del servicio del demonio, y trayéndolas al suyo, como también para conservarlas ganadas, es menester que nuestro principal intento sea este, y que para este fin tomemos los medios que fueren más convenientes, y porque ningún medio ay oy más al propósito que es ser perlado, porque con su autoridad y rentas puede aprovechar mucho, hazen muy bien os que para este fin toman los semejantes cargos assí como hazen muy mal los que para otro alguno los toman. Assí que siendo el señor Arçobispo la persona que véys visto. ¿no os parece que hiziera mal, si offrenciéndole esta dignidad, sin procurarla él, la rehusara, pudiendo aprovechar en ella tanto como veys?
- (623) ANTRONIO Sin dubda ninguna vos tenéys mucha razón en lo que habéis dicho, y me han contentado en extremo vuestras razones, y agora tengo en mucho más a este buen hombre pues pospuso su interesse, que era bivar en su reposo y descanso, por aprovechar a muchos con su desasossiego y trabajo. Ciertamente él deve mucho a Dios que tal ánimo le dio, y nosotros mucho a él que a tanto se pone por nuestro provecho (138, 139).

al desarrollo del argumento y es pieza clave en el respaldo de autoridad que precisa el autor para hacer sus propuestas. Un ejemplo de ello lo observamos cuando el autor intenta explicar, por medio del arzobispo, su pensamiento sobre las ceremonias católicas, usando como estrategia lo que aquel decía a sus fieles, aduciendo que: “Los rituales eclesiásticos eran símbolo y representación de los actos interiores y cada aspecto de los mismos era metáfora de un íntimo acercarse a Dios” (Pastore, 2010: 271).

Otro detalle muy importante en este personaje es que se elaboró el perfil del arzobispo proyectando sobre él la figura de su predecesor. En páginas anteriores hemos visto que Marcel Bataillon y Stefania Pastore proponen que el *DDC* se origina gracias al deseo de Juan de Valdés de presentar las propuestas doctrinales del arzobispo Hernando de Talavera a través de su sucesor y discípulo Fray Pedro de Alba:

Aquel Talavera que se había convertido en figura legendaria merced al retrato que de él había realizado Pedro Mártir de Anglería, no solamente reaparecía ahora en la descripción del obispo ideal diseñado por el hermano de Alfonso Valdés, sino en el vívido recuerdo de Fray Pedro de Alba. Era el rigorismo el punto de encuentro entre Talavera y Valdés (Pastore, 2010: 269).

Son varias las acciones de Fray Pedro de Alba que rememoran al arzobispo Talavera. Veamos algunas de ellas.

a) Cuando Valdés, a través del arzobispo, lo menciona a propósito, como ejemplo en el asunto relacionado con las rentas eclesiásticas:

(455) ARÇOBISPO [...] Y porque más entendáys lo que en esto os quiero dezir, os contaré una cosa que hazía el primer arçobispo desta yglesia con quien yo biví muchos años, que se llamava don Fray Fernando de Talavera, de cuya doctrina y santidad bien creo avréys oýdo hablar.

(456) ANTRONIO Sí he, y muchas vezes.

(457) ARÇOBISPO Avréys de saber que tenía unas hermanas doncellas, las quales, si él no fuera arçobispo, se casaran con algunos oficiales, pero ellas creyendo que su hermano haría como otros algunos hazen, levantaron sus pensamientos y pidieron a su hermano que las casasse con sendos cavalleros, diciendo que assí convenía a la honrra de su dignidad. El buen hombre, considerando que las rentas de la yglesia no son para mantener honrras mundanas, jamás quiso hazer con ellas más de requerirles que si se querían casar él les daría como a huérfanas cada treinta mil maravedís con que podrian escoger oficiales a su voluntad, pero que si otra cosa querían, perdonasen que él en ninguna manera lo podía hazer. ¿Paréceos que este santo hombre tenía respeto a sostener con las rentas de la yglesia su honrra o la de sus parientes? (101).

b) Ocurre otro tanto a propósito de la enseñanza del catecismo a los niños. Stefania Pastore comenta, en este sentido:

Valdés, aludiendo expresamente al que había escrito Talavera, hace que Alba rememore su propia educación cristiana recibida de niño en la escuela del arzobispo y que la reivindique como remedio contra la ignorancia del pueblo (2010: 269).

A pie de página se revela cuál fue el catecismo usado por el arzobispo. Se trata de la *Breve y muy provechosa doctrina*, que se publicó en dos ediciones en Granada antes de 1530. Probablemente, Valdés la conocía muy bien, pues tenía una copia, quizás recibida a través de su amigo Diego Gracián de Alderete, quien entonces era secretario del obispo de Zamora, Francisco Mendoza, patrocinador de la reedición.

c) En algunas acciones, Alba es trasunto de Talavera, como cuando el personaje aboga por la necesidad de un riguroso control de la preparación eclesiástica:

(606) ARÇOBISPO [...] Aldemenos en mi arçobispado (siendo yo vivo) no se ordenará ninguno, sea quien se pagare, sin que yo mismo lo examine, y muy bien examinado, y no solamente le examinaré de lo que sabe, pero antes que lo ordene, haré hazer pesquisa y muy de veras sobre él, para ver cómo bive y ha bivido, algunos días antes. Si hallare que su vida ha sido y es muy conforme a la religión christiana, y que junto con esto es persona de letras y habilidad, darle he órdenes, y, si no por qualquier cosa destas que le falte, aunque me importune todo el mundo, no lo ordenaré ni aun de grados (135-136).

La idea proviene del *Confesional* de Talavera, quien

[...] condenaba sin reservas a los obispos que, ordenando sacerdotes sin haberlos sometido previamente a un cuidadoso examen, hacían predicadores apostólicos de personas ignorantes e inútiles. La misma idea se repite en Valdés, que propugna además la necesidad de un riguroso control de la preparación eclesiástica (Pastore, 2010: 269).

En este es preciso aclarar que Juan de Valdés, acaso fiel a sus votos *heromianos*, no compartía toda la doctrina de Talavera, como bien señala Stefania Pastore:

Talavera, al contrario que Valdés, insistía en la importancia de los aspectos ceremoniales y litúrgicos y manifestó siempre una gran preocupación por ordenar la vida cotidiana de sus fieles y, en general, la de todos los cristianos mediante un ascetismo riguroso (2010: 270).

d) Prácticamente al final de la obra, el personaje Alba se despide de sus contertulios:

(613) ARÇOBISPO Ora sus, los Frayles tañen a cerrar, y no será razón que les hagamos tener la puerta abierta. Si ay más que preguntar sea luego, porque ni agora ay lugar para detenernos, ni mañana estaré yo tan desocupado como oy, porque tengo de entender en ciertos negocios del colegio que empieço a hazer (137).

Con ello, Valdés hace ver una clara alusión a las reformas que se habían empezado a realizar en la archidiócesis granadina a partir de 1526.

e) El narrador, Eusebio, se dirige al lector para transmitirle la voluntad de reforma de Fray Pedro de Alba:

Todas estas cosas, muy illustre señor, y otras muchas más, passamos aquella tarde, el cura y yo con aquel arçobispo de buena memoria, el qual sin dubda ninguna, según los buenos conceptos que tenía, reformara muchas cosas en su arçobispado, de donde tomaran exemplo los otros prelados destos reynos, para hazer lo mismo en sus diócesis, y assí se siguiera un gran bien en mucha parte de la christiandad (140).

f) Valdés, mimetizado en Eusebio, se lamenta de su temprana muerte:

Pero pues fue Dios servido de llevarle desta que llamamos vida, al tiempo que a nuestro parecer malas pudiera aprovechar, para darle más temprano la otra, que es verdaderamente vida, lo más sano y mejor es darle por ello muchas gracias (140).

Sobre este aspecto, el de la creación del personaje de ficción que se fusiona con el personaje histórico, Stefania Pastore comenta:

La invitación a entrar en la ficción del Diálogo, imaginando que se está oyendo hablar a Pedro de Alba, y no a Valdés, era una ingeniosa argucia. A través de las palabras del arzobispo hablaba no solo Juan de Valdés, sino también el Talavera histórico, su maestro, al que hacía eco su más dilecto discípulo. Seguramente el primer arzobispo de Granada habría compartido la indignada ironía con que Alba-Valdés juzgaban a quienes establecían diferencias entre moros y cristianos fijándose en si observaban o no el descanso dominical o el ayuno de cuaresma. O lo que es lo mismo, a quienes cifraban la esencia y la finalidad del verdadero cristiano no en la invitación a alcanzar la perfección del Sermón de la Montaña de Mateo, sino en el exclusivo respeto de “las ceremonias y estatutos de la yglesia” (2010: 270).

El segundo personaje es Eusebio. No se encuentra en todo el diálogo una descripción detallada sobre este interlocutor, queriendo en todo momento tener un perfil bajo, primera señal que denota el que detrás de este personaje se



encuentra el autor del diálogo.<sup>352</sup> Eusebio, como bien comenta Ángel Alcalá, “es el nombre que tiene el viejo más sabio del *Colloquium senile* y el huésped del *Convivium religiosum*” (1997: 33). En la obra es el personaje responsable de transcribir el diálogo, según Valdés lo deja conocer tanto en el prólogo: “Acordé de escribirlo todo, según se me acordó en esta breve escriptura” como al final de la obra (en el epílogo se despide como *el autor*); y es quien traduce los tres capítulos del Evangelio de Mateo:

Todas estas cosas, muy illustre señor, y otras muchas más, passamos aquella tarde, el cura y yo con aquel Arçobispo de buena memoria [...] Y porque en el diálogo están muchas vezes alabados los tres capítulos del Evangelio que escribió sant Matheo, los cuales aquel Arçobispo de gloriosa memoria, con mucha razón tenía en mucho, acorde de traduzirlos en romance castellano, y ponerlos aquí (140).

Eusebio ejerce tanto de punto de encuentro como de eje intermedio entre el arzobispo y Antronio: el primero simboliza el modelo a seguir en conocimiento y aplicación de la doctrina cristiana y el segundo representa el ejemplo de lo que era la mayoría del *vulgo cristiano*. Eusebio no tiene el conocimiento, autoridad, piedad y experiencia de Fray Pedro de Alba, pero tampoco la ignorancia y vida impía que brillaba en Antronio. Era “algo conocido” del arzobispo y había encontrado, por casualidad, “passando un día muy illustre señor por una villa destos reynos,” al cura. Sobre los otros atributos del personaje que señalaba la preceptiva retórica, se puede decir lo siguiente.

*Naturaleza:* varón, español, algo mayor que Antronio en edad y posición dentro del escalafón religioso; conocido del marqués de Villena y del arzobispo de Granada, lo cual ofrece a los lectores las conexiones necesarias para acercar la ficción literaria al mundo real.

*Condición:* padre/cura, como Antronio, según se declara en varios parlamentos.<sup>353</sup> Director de un monasterio, deseoso de aprender para sí mismo y de enseñar la correcta doctrina cristiana en su claustro.<sup>354</sup>

352 Para un estudio completo de los procedimientos de mimesis conversacional que Juan de Valdés introduce con el fin de lograr los efectos de dramatismo e inmediatez escénica, ilusión de intimidad entre los interlocutores, familiaridad y distensión propias de una charla, y circunstancias y emotividad que la envuelven, ver *La mimesis conversacional en el “Diálogo de la lengua” de Juan de Valdés* (Vian, 1987).

353 Exactamente, en tres de ellos:

Cuando el cura uvo acabado, aviéndome visto entre sus niños con hábito religioso se vino para mí (9).

(17) ARÇOBISPO Mirad padre lo que yo dixé que el christiano debe tener (13).

(612) ANTRONIO [...] Al padre Eusebio serviré yo toda mi vida, porque él me truxo a que os conociesse (137).

(619) ARÇOBISPO Él vaya con vos, y vos padre Eusebio (138).

354 Lo qual muchos días antes que yo desseava se hiziesse, [...] me fuy a poner entre los

*Manera de ser:* hombre humilde, sencillo, culto —domina el griego, el latín y el romance castellano— y dilatada experiencia, según nos informa en la introducción,<sup>355</sup> con fino sentido del humor,<sup>356</sup> prudente.<sup>357</sup>

*Intención:* es quien lleva el hilo de la conversación y el que menos habla de los tres interlocutores:

(4) EUSEBIO También me contenta esso que dezís agora, como lo que dixistes denantes, y pues assí es, yo quiero dexar al cura que pregunte y sobre lo que él preguntare, repreguntaré yo, si algún escrúpulo me quedare.

(5) ANTRONIO Muy mejor será que vos preguntéys pues lo sabréys, mejor hazer que yo, conforme a lo que vos desseáys saber, e yo os he comunicado, porque desta manera yo quedaré más satisfecho y mejor instruto.

(6) EUSEBIO Sea como mandáredes, yo huelgo de hazer lo que queréys, y pues tengo de empear, quiero levantar la plática desde el principio de la christiandad (12).

Eusebio conduce la conversación en todos los temas a tratar, menos sobre aquellos que considera los más espinosos: las intenciones del corazón, la piedad, los mandamientos de la iglesia, las devociones, la devoción a María, el *compendio de la sagrada escriptura*, las lecturas recomendadas y las reformas de la iglesia. La razón para ello se encuentra en que, como he explicado, el autor está personificado en Eusebio<sup>358</sup> y, como está evitando a toda costa una confrontación con la Suprema en un consciente y voluntario eclecticismo, prefiere poner en labios de Antronio —personaje ficticio que representa al cristiano sencillo y del vulgo— y del arzobispo, ya fallecido, los temas más candentes.

El tercer y último personaje es Antronio. Después del arzobispo, es el protagonista con mayor número de parlamentos, un total de ciento noventa y cinco. Para Ángel Alcalá, Antronio es el alegre abad del coloquio erasmista *Abbas et erudita*. La etimología del nombre se encuentra en la introducción a las obras de Valdés que hace Alcalá: *Antronijs Asinus* de los *Adagia* (1997: 33). Cura párroco, ordenado para dar misa sin reunir todos los requisitos necesarios para ello:

---

niños de una iglesia, así con intención de saber allí alguna buena cosa que introducir en mi monasterio [...] de donde él e yo, no solamente yríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, pero instructos en aquellas cosas que para instruyr a otros son necessarias. [...] Pero también a mí, que a mi parecer lo sabía mediamente bien (9,10).

355 Como también para ver si avríe algo en que yo con mis letras y esperiencia pudiesse ayudar y augmentar aquella buena obra y celestial exercicio (9).

356 Por ser la cosa de la calidad que era, yo me consolé y tomé recreación allí un buen rato (9).

357 (626) EUSEBIO Ya veys que llegamos a la posada. Callemos agora, que en esso, y en lo demás que quisiérades, podremos después hablar largamente (139).

358 En Eusebio y notas al margen.

(604) ARÇOBISPO Pues ¿Como os ordenaron a missa?

(605) ANTRONIO Yo os lo diré, siendo mancebete me metí Frayle, y como tenía buena voz, en siendo de edad, me hizieron ordenar de missa, aunque no sabía latín, ni aun apenas leer, porque como sabéis, a los Frayles no los examina el obispo, sino sus guardianes, y assí passé yo entre ellos. Después, por no sé qué desconcierto, dexé el hábito, y también porque no me hallava bien allí (135).

*Naturaleza:* varón, soltero, español, “que pasa de cinquenta años” (135). Personaje tímido, poco preparado para su oficio, pero que gana la simpatía del lector con su entrañable sencillez y nobleza.<sup>359</sup>

*Condición:* padre/cura (1997: 71), párroco de iglesia, ordenado a misa con poca preparación, pero dócil, enseñable y consciente de su condición humana.<sup>360</sup>

359 Se pueden ver las características del noble cura en los siguientes parlamentos:

(101) ANTRONIO Quanto que a mí paréceme cosa de entre sueños oír lo que oygo, porque de todo ello no sabía más que una tabla (26).

(110) ANTRONIO Quanto que esso por alto se me passa a mí, allá os avenid vosotros que lo entendéis (26).

(115) ANTRONIO Esso no entiendo, si no me lo dezís más claro (27).

(160) ANTRONIO A mí dig`os de verdad que me tiemblan las carnes en oÿros, y no sé qué os responda, qué hará pues a los mochachos si yo les tengo de dezir esso (36).

(215) ANTRONIO De mí os sé dezir que se me antoja que voy ya cayendo en la cuenta, que hasta agora no avía sabido qué cosa es christiandad. Bendito sea Dios que me lo ha ya manifestado (49).

(545) ANTRONIO Por mí se puede dezir que fuy por lana y buelbo tresquilado, y aún a cruces. Quiseme alabar de devoto, pensando que por ello ganaría algún crédito con vos, y salíome al revés. Paréceme que soys tan de veras amigo de Dios, que no so contenta sino solo aquello que está perfeto y bien fundado en solo Dios (119).

(574) ANTRONIO Vos dezís muy gran verdad en todo, y quisiera que también diérades su xaque a los curas, porque me cupiera a mí mi parte, pero creo que lo dexastes porque por ruyn que fuere el xaque según somos, fuéramos luego mate (131).

(612) ANTRONIO Yo señor procuraré con la gracia de nuestro Señor, de hazer todo lo que mandáis. Y veys que aunque hablo aquí, yo os prometo que estoy dando gracias a Dios por la merced que me ha hecho en aver traýdo ocasión para que yo os aya conocido, y que voy me ayáys dicho tantas y tan buenas cosas y tales. Al padre Eusebio serviré yo toda mi vida, porque él me truxo a que os conociese (137).

360 La condición se encuentra descrita en los siguientes pasajes:

Y aunque el cura que enseñava era ydiota, y no estava tan fundado en las cosas que dezía como fuera menester [...] yo viendo su buena intención y pareciéndome que aunque era ydiota era ábil y dócil [...] después de averle mucho alabado como era razón su bueno y santo exercicio [...] no solamente al cura, el qual estava algo lexos de saber lo que convenía a los niños que doctrinava,(9).

(602) ARÇOBISPO ¿Como que no sabéis latín ninguno?

(603) ANTRONIO Un poquito aprendí siendo rapaz, pero luego se me olvidó.

(604) ARÇOBISPO Pues ¿como os ordenaron de missa?

(605) ANTRONIO Yo os lo diré, siendo mancebete me metí Frayle, y como tenía buena voz,

*Manera de ser:* engañado por algunas malas compañías hasta el encuentro con Eusebio y el arzobispo.<sup>361</sup> Honesto,<sup>362</sup> ingenuo, como la mayoría del vulgo —al cual representa—, por lo que necesita se le repitan las declaraciones o se amplíen los conceptos con sencillos ejemplos:

(344) ANTRONIO Veamos qué diferencia hazéis vos entre sabiduría y sciencia, porque a mí todo me parece una misma cosa (84).

(124) ANTRONIO Regia cosa me parece, que después de aver sido traído un cuerpo muerto de acá para acullá, pueda resucitar todo junto (29).

(184) ANTRONIO Por vuestra vida señor que no me metáys en esas subtilezas que yo no entiendo (40).

(289) ANTRONIO No entiendo lo que dezís, si no me lo declaráis (72).

(320) ANTRONIO Por amor de Dios os suplico que la declararéys más para que mejor lo entienda yo, porque me parece que tiene gran moralidad (78).

Antronio lleva una vida cristiana formada por costumbres recibidas de sus mayores y una aparente piedad exterior.<sup>363</sup> Reconoce ser poco amigo del

---

en siendo de edad, me hizieron ordenar de missa, aunque no sabía latín, ni aun apenas leer, porque como sabéis, a los Frayles no los examina el obispo, sino sus guardianes, y assí passé yo entre ellos. Después, por no sé qué desconcierto, dexé el hábito, y también porque no me hallava bien allí (135).

(251) ANTRONIO Digo que de aquí adelante no lo pensaré, y yo creo bien que vos me avéis de hazer otro hombre si mucho habláys conmigo (60).

(273) ANTRONIO Digo que haré como mandáys, esto e todo lo demás (66).

(287) ANTRONIO Por las órdenes que recibí, que no os puedo dezir otra cosa, sino que para fazer lo que dezís es menester hundirme e hazerme de nuevo ¡O váleme Dios en qué ceguedad bivimos, y en qué tinieblas, aun los que nos tenemos por luz del mundo e sal de la tierra! (70).

361 (625) ANTRONIO Sí estava en verdad, y pues ya estoy desengañado assí en esto como en otras muchas cosas, querría saber de vos qué medio terné para huyr de algunas compañías de mal arte que allá en mi tierra tengo (139).

(460) ANTRONIO sin dubda ninguna vos me avéis de hundir y hazer de nuevo, y pues assí es suplicos me digáys como haré para gastar bien mi renta (101).

(504) ANTRONIO Por mi salud que yo hazía esso todas las vezes que estava mal con alguno de mis compañeros, y aun no pensava que hazía poco en ello (113).

362 (119) ANTRONIO Por las órdenes que recibí que yo he caído en essa necedad muchas vezes sin mirar en ello. Pero de aquí adelante sabré más (28.)

(139) ANTRONIO Por el hábito de sant Pedro, que aunque por información de algunos amigos míos estava mal con esse Erasmo que dezís, yo de aquí adelante esté bien, pues vos señor le alabáys tanto. Mirad cuánto haze el caso la buena comunicaci3n, pero ha de ser con esta condici3n, pues yo no entiendo esos latines, que me avéys de dar un traslado desse coloquio o como le llamáis (31).

(267) ANTRONIO Espantado me tenéys con lo que avéys dicho, y pues me descubristes la llaga, por charidad os pido que me deys la medicina, diziéndome alguna manera como pueda yo huyr desde peccado, y amostrar a otros que también hayan dél, y mirad que avéys de hazer en los demás (65).

363 (398) ANTRONIO Pues que vos os avéis confessado, no es mucho que yo también me confiesse, y dígoos que por las órdenes que recibí, ninguna vez me voy a confessar que mire

estudio: “(305) ANTRONIO Esso haré yo de muy buena gana, aunque no fuesse sino porque soy enemigo destas filosofías e letras profanas, pero es menester que vos me digáis como lo tengo de hazer” (75).

Lo anterior lo manifestaba reconociendo el mal ánimo que sentía por la filosofía. Más adelante, cuando el Arzobispo explica cuál era su método de estudio y, ante el compromiso de Eusebio de imitarlo y animar al padre cura a hacerlo, manifiesta:

(596) ANTRONIO Por mi fe sí tenga, y aunque nunca fuy aficionado a estos estudios, yo lo seré de oy más.

(597) ARÇOBISPO Veamos, ¿por qué no avéis sido aficionado al estudio?

(598) ANTRONIO Yo os diré la verdad. Suelen dezir que no alaba más uno de los que alcança, y como yo no alcanzava del estudio sino muy poco o casi nada, no podía ser aficionado a él (134, 135).

*Intención:* a pesar de su precaria educación, debido al poco apego que sentía por el estudio, Antronio manifiesta en todo momento un deseo profundo de ser “mejor istruto” y a cambiar de estilo de vida.<sup>364</sup>

---

nada desso, ni si me acusa la conciencia, ni si no, ni menos me confieso, sino por una buena costumbre que tengo de hazerlo, e assí me parecería que quando no lo hiziesse era perdido, y aun os prometo que creo hazen lo mismo la mayor parte de los clérigos, estos verán muy bien los que nos confieñan, porque los mismos pecados que confessamos antaño confessamos ogaño, e lo mismo oy que ayer (92).

Hablando sobre el ayuno:

(416) ANTRONIO ¿Para qué? ¿No es mejor que ayunen aunque no sean obligados?

(417) ARÇOBISPO No

(418) ANTRONIO ¿Por qué no?

(419) ARÇOBISPO Porque los ayunos vemos muchas vezes que causan a los mochachos enfermedades. La causa es que como el día que ayunan, acordándose que no han de cenar, comen a mediodía demasiado de lo que suelen, házeles mal. Ay assimismo otro inconveniente, que yo tengo por mayor, y es que si los ponéis desde niños en que piensan que es gran xpiandad. Ayunar mucho, ponen en aquello su sanctidad, y en lugar de hazerlos píos e sanctos hazéylos supersticiosos e ruynes (97).

(486) ANTRONIO Luego según esso, no querríades vos que rezásemos en libros no siendo obligados ni en cuentas (105).

364 Lo cual manifiesta en los siguientes parlamentos:

(28) ANTRONIO Por mi fe, que tenéys grandíssima razón e que me contenta en extremo lo que dezís, e yo os prometo de hazerlo de aquí adelante dessa manera (15).

(36) ANTRONIO Por las ordenes que recibí, nunca jamás oý lo que vos agora me dezís. Y quanto a lo primero, yo huelguo harto de saberlo para mi provecho, y en lo demás yo os prometo que ningún día passe sin dezirlo a mis mochachos (17).

(94) ANTRONIO En verdad, estas tres razones me parecen a maravilla bien. ¡Quién tuviese en escripto todo lo que aquí dezís! (24).

(141) ANTRONIO [...] Yo os prometo de trabajar quanto pudiere con la gracia de nuestro señor, en hazer lo que dezís (31)

(510) ANTRONIO Assí biva yo que me avéis dado la vida en dezirme esto, porque me

Quiero hacer algunas observaciones sobre la descripción que hace Asunción Rallo Gruss de los personajes. Veamos primero lo que, a propósito de los interlocutores, dice:

Los personajes son Eusebio, autor del prólogo, que en un paseo ha entrado en una iglesia a oír la doctrina que reciben los niños. El cura que se la daba es Antronio, hombre sin letras (“idiota”), “que no estaba fundado en las cosas que dezia como fuera menester”, por lo que deciden la visita al Arzobispo. Si Antronio queda casi excluido de una posible superación, encarnando al “vulgo cristiano” sin preparación, aunque dócil ante las enseñanzas claras, lo que le grajea la salvación, y Eusebio se convierte rápidamente testimoniando como laico perplejo que sus dudas pueden resolverse en una doctrina adecuada, el arzobispo encarna la reforma posible, la enseñanza luminosa que convence. Los tres vienen a representar tres niveles de conocimiento y actitud cristiana, cuyo escalonamiento opone resistencia a la consecución final de todo diálogo (la igualación de todos los participantes), y en definitiva a la propia dialéctica. En esto se parece a lo que ocurre con los *Coloquios* Erasmianos.

El arzobispo es trasunto de Fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada, por lo que el encuentro remite al convento de los jerónimos en dicha ciudad. Eusebio y Antronio toman su nombre y su papel de personajes de los coloquios erasmianos, como representantes de una actitud. Hay un Eusebio en el *Colloquium senile* y en el *Convivium religiosum*. Antronio tiene su homónimo en el abad de *Abbas et eruditae* y en el avaro de la *Opulentia sordida*, y la etimología se ofrece a todo lo largo del adagio *Antronius Asinus* (Rallo, 2003: 172).

Sin embargo, no estoy de acuerdo en los siguientes puntos. Primero, Antronio no queda excluido de la posible superación, pues el arzobispo le delega una persona para proseguir en su proceso de crecimiento en el conocimiento de las Escrituras.<sup>365</sup> Segundo, el propósito de ser instruido no es su salvación, sino su formación para que pueda enseñar a otros la sana doctrina cristiana.<sup>366</sup> Tercero, Eusebio, más que convertirse, pues no es de esto de lo que trata la obra, lo que ofrece es ser moderador de los temas a tratar en la conversación, ya que, como muy bien se argumenta, está en el nivel medio de conocimiento, entre el cura y el arzobispo.<sup>367</sup> Y, por último, Eusebio no es un laico, es un padre rector de

---

aprovecharé dello para mí y para otros (113).

365 (611) ARÇOBISPO [...] Para todo esto daréis mucho crédito a la persona que yo os diere que esté con vos, porque él es tal persona que os sabrá muy bien instruir y gobernar (137).

366 De donde él e yo, no solamente iríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, pero instructos en aquellas cosas que para instruir a otros son necesarias (9).

367 (4) EUSEBIO También me contenta esso que dezís agora, como lo dixistes denantes, y pues assí es, yo quiero dexar al cura pregunte y sobre lo que él preguntare, repreguntaré yo, si algún escrúpulo me quedare.

(5) ANTRONIO Muy mejor será que vos preguntéys pues lo sabréys mejor hazer que yo,

un monasterio.<sup>368</sup> En todo momento, los personajes cumplen el decoro precisado para la ocasión. Plasman las expectativas exigidas por la audiencia. Los tres desempeñan el *ethos* a la perfección. Intentan convencer a sus lectores por medio del lenguaje que usan en sus parlamentos, la tonalidad, el orden, la imagen, la actitud y las ideas. Valdés logra que el lector, según su estatus, se identifique con el personaje que ha creado. Sitúa a los interlocutores como uno más del pueblo, no por encima de ellos. Los tres son amenos, sencillos, honestos y buscan lo mejor para aquel que desea ser un creyente sincero. El conque se le confía al arzobispo sus propias ideas y crea un juego amable y delicado que le permite comunicarlás sin herir a aquellos que piensan de manera diferente. Las contradicciones que se presentan a sus ideas son cosas de forma y no de fondo, y en esto imita a otros maestros del diálogo, como a Erasmo en los *Coloquios familiares*, a Platón en los *Diálogos*, a Cicerón en las *Cuestiones Tusculanas* o a Luciano en los *Diálogos*.

### 3.2.5. Atributos de los hechos

En lo que respecta a los atributos de los hechos estos recibían por parte de Cicerón un análisis más sistemático que los atributos de persona: “Unos son intrínsecos a la acción misma, otros se analizan en conexión con las circunstancias que la acompañan, otro son accesorios a ella, otros son consecuencia de su realización” (Cicerón, 1997: 134–138). Estos se dividían en circunstancias de los hechos y en circunstancias accesorias. De los primeros, en el Renacimiento se tenían en cuenta los atributos de lugar, tiempo, modo, ocasión y posibilidad. Examinó cada uno de estos atributos a continuación.

En primer lugar, tenemos los *atributos de lugar*. En el siglo XVI, los escritores de diálogos optaban por situar su obra en un escenario específico o por emplazarlos en un entorno bucólico, en un *locus amoenus* (Gómez, 1988), en el que se recreaba un paisaje hermoso y umbrío, debido a la importancia que adquirió la naturaleza en esta época, o porque el escenario descrito tenía un valor simbólico asociado. Siendo el diálogo didáctico esencialmente un intercambio de ideas (a diferencia del teatro o la novela), la topografía y la cronología son accesorias y no determinan el proceso dialéctico de la conversación. En el *DDC*, el ámbito lo constituye la naturaleza en una “huerta que en el monasterio estava, [...] assentados todos tres junto a una fuente”<sup>369</sup> (10), propiedad de la

---

conforme a lo que vos desseáys saber, e yo os he comunicado, porque desta manera yo quedará más satisfecho y mejor instruto.

(6) EUSEBIO Sea como mandáredes, yo huelgo de hazer lo que queréys, y pues tengo de empear [...] (12).

368 (619) ARÇOBISPO.- Él vaya con vos, y vos padre Eusebio, ýos con el padre cura, y hazed que le hagan mucha onrra (138).

369 Artificio literario usado frecuentemente por Valdés en sus obras y que, seguramente,



orden religiosa a la que pertenecía el arzobispo de Granada. El lugar establece un sencillo marco que cumple los siguientes propósitos: transmitir la sensación de un ambiente relajado, distendido y tranquilo, en el que conversan de forma animada y despreocupada los tres participantes de la obra. El *argumentum a loco* es especial en esta obra como *status coniecturae* para demostrar la verosimilitud de la acción; el autor recrea un espacio privado y alejado de las miradas y oídos que pudieran ventilar los asuntos tratados ante la Inquisición. Aparentemente, por la manera en que discurre el diálogo, pareciera que el escenario en el que se desarrolla la obra y los tiempos que corren son de tranquilidad, fraternidad y libertad para tratar un tema que ocupaba un sitio importante en ese momento en la sociedad. Nada más lejos de la realidad, como lo hemos comprobado en el estudio realizado en el capítulo uno del presente trabajo y como lo deja entrever Valdés, de una manera muy discreta, con un sencillo *callemos agora*, expuesto en el contexto de los tres últimos parlamentos del diálogo:

(625) ANTRONIO Sí estaba en verdad, y pues ya estoy desengañado assí en esto como en otras muchas cosas, querría saber de vos qué medio terné para huyr de algunas compañías de mal arte que allá en mi tierra tengo.

(626) EUSEBIO Ya veys que llegamos a la posada. Callemos agora, que en esso, y en lo demás que quisiérades, podremos después hablar largamente.

(627) ANTRONIO Sea assí (139).

Con respecto a los *atributos de tiempo*, se observa que en ninguno de sus diálogos Juan de Valdés señala de manera explícita el proceso temporal de los parlamentos; para él, las coordenadas de espacio-tiempo son neutras y no deben condicionar el desarrollo de la conversación. Llama la atención ver como característica común —en los tres diálogos— el que los interlocutores no están realizando ninguna labor o actividad física que les distraiga, por lo que pueden dedicar tiempo a la conversación de manera exclusiva, sacando provecho y disfrutando de un momento de ocio: “después que nos levantamos de comer con él a su mesa, nos tomó por las manos, diciendo que quería estar con nosotros toda aquella tarde” (Valdés, 1997: 10). El tiempo en el *DDC* y en el *Diálogo de la lengua* es una tarde,<sup>370</sup> después de la comida; en cambio, en el *Alfabeto cristiano* la acotación temporal hace referencia a la proximidad de la noche.<sup>371</sup> Pareciera que en el *DDC* todo se hubiese producido de una manera casual, fortuita:

---

evocaba los ambientes de apacibles conversaciones en que se desarrollaban los diálogos del autor con sus amigos y, más tarde, con sus discípulos.

370 *Aquella tarde* en el *DDC* (Valdés, 1929: 6) y *esta tarde* en el *Diálogo de la lengua* (Valdés, 2006: 118).

371 Al hacer uso del tópico de la conclusión, para dar fin a todo aquel razonamiento cristiano en el cual el otro día, “volviendo del sermón, tanto nos embebimos que fue necesario que la noche la concluyese” (Valdés, 1977: 372).

Y assí, sin más dilación, él dexó su casa e iglesia, e yo el camino donde yva (porque lo más es razón que prive a lo menos) e juntos nos fuimos a buscar al señor Arçobispo, al qual ordenándolo Dios assí (según que suele ayudar y favorecer las buenas voluntades) hallamos en un monasterio de su orden [...] mas cuando supo la causa de nuestra venida, después que nos levantamos de comer con él a su mesa, nos tomó por las manos, diciendo que quería estar con nosotros toda aquella tarde, e nos llevó a una huerta que en el monasterio estava (10).

El diálogo se tiene que dar por concluido, pues el tiempo se agota y hay que cerrar las puertas del claustro:

(613) ARÇOBISPO Ora sus, los Frayles tañen a cerrar, y no será razón que les hagamos tener la puerta abierta. Si ay más que preguntar sea luego, porque ni agora ay lugar para detenernos, ni mañana estaré yo tan desocupado como oy, porque tengo de entender en ciertos negocios del colegio que empieço a hazer (137).

Pero el tema queda abierto para futuros encuentros, no menos edificantes: “(617) ARÇOBISPO Bien esta. Ýos agora con la paz de Dios, que si otro día venís, yos diré otras cosas particulares con que holguéis” (1997: 138).

El tercer atributo de las circunstancias de los hechos es el de la *ocasión*, el cual, según Cicerón (1997), es el atributo de tiempo que ofrece las condiciones favorables para recrear la obra. En el *DDC*, de las tres posibles clases de ocasión, encontramos una particular, recreada en el casual encuentro entre Eusebio y Antronio, cuando el primero, “passando un día muy illustre señor por una villa destos reynos” (9), se fue “a poner entre los niños de una yglesia” para escuchar “los principios e rudimentos de la doctrina christiana”(9) que impartía un cura con poco conocimiento en la materia. Al comprender que el párroco “era ydiota, y no estava tan fundado en las cosas que dezía como fuera menester” (9), aprovechando que le inquiría para “saber de mí que me parecía de lo que le avía óydo dezir” (9), decidió rogarle para que “fuésemos entramos juntos a comunicar este negocio con don Fray Pedro de Alba arzobispo de Granada” (9), aprovechando la autoridad y conocimiento necesarios del prelado:

Allende de ser bien que con su autoridad como de prelado se hiziesse una cosa verdaderamente xpiana. Y evangélica como ésta, él como persona de letras sagradas y espíritu xpiano. Nos podría largamente instruyr, de donde él e yo, no solamente yríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, pero instructos en aquellas cosas que para instruyr a otros son necessarias (9).

Al darse la *ocasión*, “ordenándolo Dios assí (según que suele ayudar y favorecer las buenas voluntades)” (10) de encontrarlo en un monasterio de los jerónimos, pudieron disfrutar “assentados todos tres” de una comida y de

echar la tarde junto a una fuente “porque esto era por Sant Juan,” donde “su Señoría muy largamente nos respondió y satisfizo” (10) sus inquietudes sobre la doctrina cristiana a impartir a los fieles.

El último atributo de los hechos, el de *modo*, descrito por Cicerón como el *locus a modo*, “indica la manera de llevarse a cabo la acción, tanto en lo que se refiere a su ejecución externa como a la disposición psíquica del autor” (Cicerón 1997: 137). Todo el diálogo se produce por casualidad, no hay premeditación en los interlocutores. La divina providencia ha permitido que los tres personajes coincidan y las circunstancias se presten para entablar una conversación sobre un tema delicado, del cual solo quieren saber lo que conviene enseñar a los niños en su adoctrinamiento, pero que provoca el que Antronio sea desengañado de la religión externa que ejercía y, conociendo mejor los verdaderos propósitos y práctica de la doctrina cristiana, pueda sacar mejor provecho de esta para su beneficio y el de los sus feligreses.

En cuanto a las *circunstancias accesorias*, solo se encuentran algunas *circunstancias de contrario*, siendo esto “lo que se distingue de algo mediante el empleo de una negación; por ejemplo: culto e inculto” (Cicerón, 1997: 137). Me refiero al binomio de conceptos carnal–espiritual, personificados en Antronio y Fray Pedro de Alba, respectivamente, cuyas características toma el autor de la carta a los Gálatas, capítulo 5, versos 16 al 26.

Hasta aquí se han hallado ideas y dispuesto de distintos tipos de argumentos, siendo esta, en opinión de Cicerón, la parte más difícil de la retórica (1997), por lo que aconsejaba “disponer con elegancia los argumentos encontrados y distribuirlos adecuadamente en partes específicas” (1997b: 145). Sin embargo, Cicerón considera esto “una tarea muy atractiva y sumamente necesaria.” Esto lo analizo a continuación, a través de la operación retórica de *dispositio*.

### 3.3. *Dispositio*

La *ordenación*, como la llama Juan de Valdés, y definida en la *Rhetorica ad Herennium* como: “el medio por el que ponemos en orden todos aquellos argumentos que hemos inventado, de forma que cada cosa tenga un lugar determinado en la pronunciación” (Cicerón, 1991: 196), dispone de dos métodos para construirla: uno, sacado de los principios del arte y, otro, apropiado a las circunstancias del momento. El conquisarse se aparta del orden marcado por el arte y se adecúa a las circunstancias del momento que, en su opinión, van organizadas por el juicio,<sup>372</sup> según él mismo propone en su *Diálogo de la lengua*:

372 Juan de Valdés consideraba que el juicio era más importante que el ingenio, “porque hombres de grandes ingenios son los que se pierden en heregías y falsas opiniones, por falta de juicio. No ay tal joya en el hombre como el buen juicio” (2006: 246).

El ingenio halla qué dezir, y el juicio escoge lo mejor de lo que el ingenio halla, y pónelo en el lugar que ha de star; de manera que de las dos partes del orador, que son invención y disposición (que quiere decir ordenación), la primera se puede atribuir al ingenio, y la segunda al juicio (Valdés, 2006: 245).

El juicio tiene una relación directa con el *decorum* o *aptum*. Las delicadas circunstancias sociales, culturales y religiosas que se daban durante el proceso de creación de la obra y el espinoso tema a desarrollar hacen que el autor planee ordenar el discurso según su juicio y no como estaba determinado por las reglas retóricas, pues pretende que los elementos paratextuales usados y el escenario recreado en la obra colaboren y corroboren los profundos conceptos que quiere comunicar de la manera que sugeriré a continuación,<sup>373</sup> porque considero que la manera en que el conquisense organizó el texto contribuía a su intención retórica. Hasta ahora la mayoría de críticos y estudiosos de la obra de Juan de Valdés, y en especial del *DDC*, han buscado las huellas de los diferentes autores y obras que pudieron influir en la *inventio*, aportando ideas a partir de las cuales el joven Valdés creó su obra. En esta investigación quiero ir un poco más allá y orientarla tanto hacia el hecho retórico como hacia el conocimiento de la ordenación del texto, en función de su intención retórica y el estilo usado para persuadir al prevenido y crítico lector.

El facsímil sobre el que trabajo es fiel al ejemplar del *DDC* hallado en Lisboa; en este se observa un texto bien cuidado en el que se han añadido, para la edición de 1925, los elementos que reseño a continuación. En primer lugar, una portada escrita en francés, con el escudo de la Universidad de Coimbra y en la que se señala, en un subtítulo, que la edición contiene una introducción y notas de Marcel Bataillon. Se notan algunas líneas y anotaciones borrosas trazadas con lápiz y, al lado del escudo de la biblioteca de la universidad, el sello también de esta. Luego, como segundo elemento, una hoja con el título de la obra en castellano. En tercer lugar, dos hojas de cortesía, en las que se repite nuevamente la portada, señalada en el numeral uno, con una referencia escrita a mano. Posteriormente, en la quinta página —no numerada—, se señala en portugués el número de ejemplares impresos: “Desta edição fez-se uma tiragen especial em papel de linho, de 50 exemplares numerados e rubricados” (1925: 4). El siguiente elemento en la edición es un extenso estudio preliminar compuesto de prefacio, introducción y notas, escritos en francés. A partir de la decimotercera página comienza la introducción dividida en varios capítulos:

373 Varias son las maneras en las que se ha sugerido que está estructurado el *DDC*. Stefania Pastore comenta al respecto: “La compleja y controvertida estructura de la obra ha suscitado apasionados debates entre ilustres hispanistas que han visto en ella, sucesivamente, el influjo de Erasmo, de Lutero y hasta del alumbradismo de un Pedro Ruiz de Alcaraz” (2010: 257); esto último en clara referencia a José C. Nieto.

“1) *Alonso et Juan de Valdés*; 2) *D’Escalona à Alcalá de Henares; illuminisme et érasmisme*; 3) *Le “Diálogo” — Démêlés avec L’Inquisition. Départ pour L’Italie*; 4) *Un catéchisme érasmien*; 5) *Le “Diálogo” et la religion de Juan de Valdés*; y 6) *Un procès littéraire à réviser. Dialogue et traduction*.”

La introducción contiene gran cantidad de notas a pie de página que nos guían —como huellas—, a diferentes textos, principalmente, procesos inquisitoriales, que el erudito francés rastreó para su investigación. Además, se encuentra allí una valiosa selección de notas sobre el texto.<sup>374</sup> Seguidamente, se encuentra una amplia sección con 93 notas de Marcel Bataillon al contenido del *DDC*. Y, finalmente, en el *Appendice*, se presenta una breve comparación del diálogo con la *Suma de Doctrina Cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, en el que se muestra que esta obra es una segunda edición del *DDC*, el cual, debido a los rigores de la Inquisición, desapareció rápidamente, pero que llegó a ser, más allá de esto, un libro de éxito con numerosas ediciones.

Sumado a lo anterior, se nota el cuidado, trabajo, escrupulosidad y rigor científico de Marcel Bataillon, quien de esta manera contribuye a la resurrección de Valdés y se une al grupo valdesiano conformado por Benjamín Wiffen, Luis de Usóz y Río, Eduard Bohemer, José Constantino Nieto, Cristina Barbolani y Ángel Alcalá, entre otros. Además de seguir la edición facsímil del único ejemplar del *DDC* que se encuentra —y las otras ediciones mencionadas anteriormente—, me apoyo en la reedición de la introducción hecha a la obra y publicada en francés en 1981.<sup>375</sup>

A continuación reseño algunos detalles paratextuales que nos ayudan a comprender mejor el hecho retórico.

### 3.3.1. Portada

La obra está impresa<sup>376</sup> en formato de octavilla (110 mm x 160 mm) —hoy se llamaría edición de bolsillo—, posiblemente porque este tamaño, amén de ser más práctico para el lector, contribuía a que la impresión fuese más barata. En la imagen de la portada del *DDC* que se pueden ver en la Figura 1, se observan las características paratextuales,<sup>377</sup> las cuales aportan la información

374 Es una pena que esta selección de notas haya sido retirada en la reedición de la introducción hecha en 1981, dividida en *restituenda, corrigenda e index de particularités linguistiques*.

375 Esta reedición tiene, entre las diferencias con la primera, además de la ya mencionada, el hecho de que anexa un estudio inédito de Robert Ricard, *En Espagne, orthodoxie et inquisition*.

376 El editor de la obra fue Miguel de Eguía, quien venía imprimiendo en Alcalá desde 1523 y lo hizo hasta 1534; su imprenta era la editorial *Planeta* de la época. Tanto Arnao Guillen de Brocar como Adriano de Amberes y su suegro eran los editores principales en la España de comienzos del siglo XV. Para mayor información, ver *El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares* (González, 1981) y *Libros impresos en Estella en el siglo XVI*, de Antonio Odriozola (2007).

377 Gérard Genette define el paratexto como aquello que hace que el texto se transforme en

que se exigía a las publicaciones en la época que nos ocupa y que detallo a continuación.



Figura 1. Portada del único ejemplar del DDC (Bataillon, 1925: 163).

libro y se proponga como tal a sus lectores y al público en general (1987). Entre las funciones principales del paratexto están la de presentar el texto y condicionar su recepción por medio de un conjunto de producciones, del orden del discurso y de la imagen que acompañan al texto, lo introducen, lo presentan, lo comentan y condicionan su recepción. Todos los elementos paratextuales se pueden dividir en dos grupos: a) aquellos que son responsabilidad del autor, llamados *paratexto autorial*, entre los cuales hallamos el título de la obra, la dedicatoria, el epígrafe, el prólogo, el índice, las notas, la bibliografía, el glosario y el apéndice; y b) aquellos que son responsabilidad del editor, llamados *paratexto editorial*, tales como tipografía, diagramación, diseño, elección del papel, elementos icónicos, ilustraciones, solapas, tapas, contratapas, etcétera. Para mayor información, ver Gérard Genette (1987), Phillippe Lane, *La périphérie du texte* (1992); Gérard Lavergne, *Narratologie. Le paratexte* (1998); Mirelle Calle-Gruber et Elisabeth Zawisza, *Paratextes. Etudes aux bords du texte* (2000).



Un artístico y decorado grabado formado por un marco clásico decorativo, propio de la época, con muchos dibujos de ornamentación a manera de ilustración, en lo cual Miguel de Eguía era todo un maestro.<sup>378</sup> Incrustados dentro del marco, citando de arriba hacia abajo, están los siguientes elementos.

En primer lugar, una cruz, más exactamente una *cruz de pate* o *patada*, similar a la cruz de Malta:



**Figura 2.** Cruz de pate incrustada en la portada del *DDC* (Bataillon, 1925: 163).

Esta era utilizada por los orfebres de Alcalá en la elaboración de una cruz procesional.<sup>379</sup> Tiene como característica principal el que sus brazos se estrechan al llegar al centro y se ensanchan en los extremos. ¿Por qué esta cruz?, ¿para esconder su origen converso?, ¿para identificarse con los lectores?, ¿era el emblema o logotipo de la editorial? No hay una respuesta sólida para estas preguntas y no deseo caer en el terreno de las especulaciones. Llama la atención que era una cruz asociada generalmente a los templarios —aunque aquella era de color rojo— y con la Orden de los Caballeros Teutones, fundada en Palestina hacia 1190.

La fuente empleada en los caracteres tipográficos es la *gothica textura quadrata*.<sup>380</sup> Impreso en tinta negra intensa se encuentra el título de la obra, se

378 Según Antonio Castillo Gómez (1998), en su artículo *En los comienzos del libro editorial. Apuntes sobre la cultura impresa alcalaína en la primera mitad del siglo XVI*, las obras impresas en el taller complutense de Miguel de Eguía, como *Las Epístolas de Pedro Mártir de Anglería* (1529) y *los Comentarios de Julio César*, publicados en 1529, son verdaderas obras maestras de los frontispicios españoles.

379 Ver Evangelina Muñoz Santos, *Las cruces procesionales complutenses* (2010). Un estudio detallado del tema se encuentra en la tesis doctoral de la citada autora: *Las artes decorativas en Alcalá de Henares: la platería y rejería en la capilla de san Ildefonso y Magistral-catedral*. SS. XVI-XVII (1995).

380 Se usaban tres tipos de fuente dentro de la familia gótica: la *gótica textura*, la *textura cuadrata* y la *textura prescisus*. La otra familia de tipos de fuente era la redonda. Según Jaime



destaca dentro del mismo, con un tamaño de letra mayor al resto del título, las siguientes palabras: “*Diálogo de*” (ver figura 3). Pienso que Valdés lo hace con el propósito de enfatizar, desde las primeras líneas de su obra, que su propuesta es un diálogo y no un tratado teológico. El adverbio *nuevamente* puede tener, por lo menos, dos significados. Para David Estrada Herrero, significa que “Valdés sometió el manuscrito a una revisión final” (en Valdés, 2008: 25); Fernando Baños (2017), siguiendo el Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la Real Academia Española, se queda con una de las acepciones que tenía el término en aquella época, el de *recientemente*.<sup>381</sup> El autor protege su nombre bajo el anonimato y deja un sencillo *compuesto por un religioso*, sin entrar en detalles, como quien desea pasar de puntillas, sin hacer mucho ruido y ubicándose en el último lugar dentro de la escala de la jerarquía eclesiástica.<sup>382</sup> Tal vez, esta fue de las primeras cosas que llamó la atención de la Suprema, pues la Corona obligaba, de forma tajante, a que el nombre del escritor figurase en la portada bajo pena de prohibición total de publicación de la obra.



**Figura 3.** Título y anonimato en la portada del DDC (Bataillon, 1925: 163).

Moll, “más por la materia de las obras publicadas que por el carácter goticista o arcaizante de la tipografía peninsular” (1992: 325).

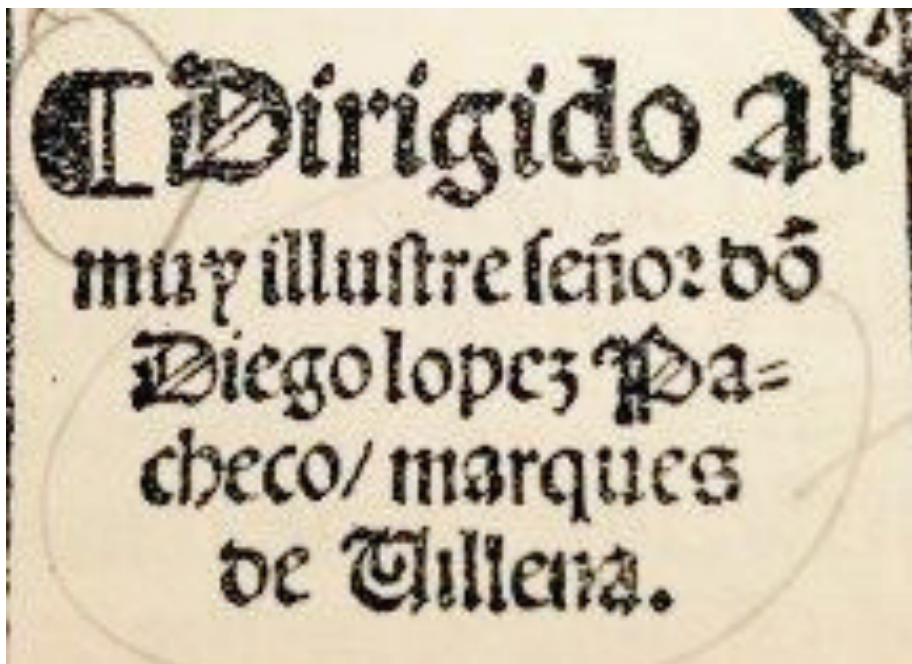
381 El uso del termino *nuevamente* era común que apareciera en las portadas de los libros de aquella época.

382 Sobre el *compuesto por un religioso*, Fernando Baños observa algo muy interesante: “Ahora bien, si conectamos los tres paratextos del libro, unidos por la presencia del dedicatorio, como he dicho, lo que parece que hasta ahora no se ha hecho con suficiente claridad, se hace evidente que “un religioso” no se refiere a un autor real, sino a un autor ficticio o apócrifo. Es Eusebio” (2017: 10).

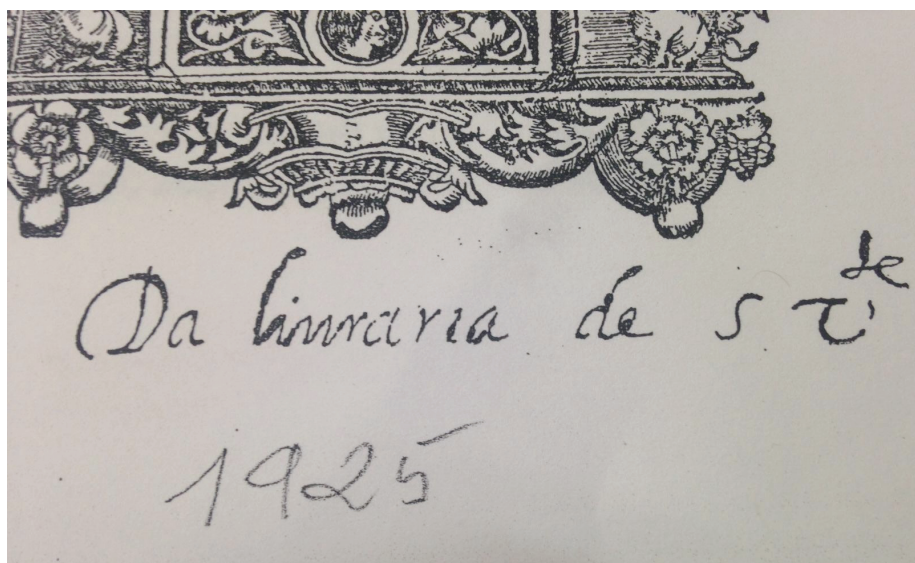
Dentro de la estructura de la portada, debajo del nombre del autor se escribía, aunque no era obligatorio, el nombre de la persona a quien se dedicaba<sup>383</sup> la obra. En nuestro caso, se trata del “muy illustre señor dñ Diego Lopez Pacheco/marques de Villena.” Recordemos que Juan de Valdés había servido en 1523 como criado del marqués en el castillo de Escalona, donde además de nutrirse de las ideas de los alumbrados, había sucedido uno de los acontecimientos más importantes en su vida, el del nuevo nacimiento. Pero no es por las razones anteriormente expuestas por las que le dedica al marqués su primera obra, como tampoco lo fue el pretender adular o congraciarse con el ilustre caballero. La razón principal para citarlo es establecerlo como referencia de autoridad humana, conociendo que era un noble, amén de estar interesado en el tema a tratar, muy respetado —todavía— en las cortes. El *artifex* buscaba de esta manera la protección necesaria que le ayudaría, si fuera preciso, en el momento de recibir las posibles críticas, pues tenía muy presente el estricto control al que sería sometida su obra. No se sabe si Diego López de Pacheco<sup>384</sup> pagó los gastos de la edición, pues Valdés pudo también recurrir a su hermano Alfonso, de quien siempre recibió ayuda y, hasta ese momento, hacía el papel de ser su mecenas personal. También pudo financiar la obra el propio editor, algo normal en la época, pero de ello no hay constancia. Respecto a esta última posibilidad, llama la atención que en la portada no aparezca el nombre del editor, algo que ya era común, y que solo se refleje en el colofón de la obra.

383 Simón Díaz (1996), en su artículo *El libro en Madrid durante el siglo de Oro*, establece una clasificación de los destinatarios del libro: a) los formados por las figuras de Dios, Jesucristo, la virgen y los santos; b) constituido por los reyes, príncipes, nobles, magnates, la jerarquía eclesiástica y los superiores de las órdenes religiosas; c) los escritores, familiares y amigos del autor.

384 Diego López de Pacheco y Portocarrero (1474–1529), hijo de Juan Pacheco, primer marqués de Villena y dueño de casi toda la Mancha, heredó una porción menor debido a guerras entre el marquesado y los Reyes Católicos. Fue una persona muy reconocida en su época tanto por su política de mecenazgo como por el apoyo que dio a los alumbrados. Como vimos en el capítulo uno, su castillo en Escalona acogió a Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz —dos de los maestros de Juan de Valdés en el movimiento— y fue epicentro de los alumbrados de esa región. Además del conqueense, Francisco Osuna le dedicó su *Tercer Abecedario*, Toledo, 1527. En su lápida, de bronce, se podía leer el siguiente epitafio: “Aquí yace sepultado don Diego Pacheco, Duque de Escalona, Marqués de Villena, Conde de Santisteban, Mayordomo mayor de la Corona de Castilla, pecador y muy errado, que murió pidiendo a Dios misericordia: año del Señor de 1529 años en seys de noviembre.”



**Figura 4.** Dedicatoria, en la portada del *DDC* (Bataillon, 1925: 163).



**Figura 5.** Anotación hecha a mano, con lápiz, sobre la portada del *DDC* (Bataillon, 1925: 163).

Fuera del marco, en la parte inferior, ubicado en el margen derecho, encontramos la siguiente inscripción. Tanto la fecha de 1925, como la nota “Da livraria de S. V<sup>te</sup> [sic]” y el sello en la columna de la derecha son obra de algún funcionario de la Biblioteca Nacional de Lisboa. Marcel Bataillon aclara el propósito de la nota y del año:

Sur la page de titre, on peut lire: “Da livraria de S. V<sup>te</sup> [sic]”. Et en effet, le *Diálogo* figure au Catalogue dos livrés da Livraria do Real Mosteiro de S. Vicente de Fora, que la Bibliothèque Nationale de Lisbonne conserve en sa section des Manuscrits (1925: 9).

La portada y el resto de la obra revelan elegancia, sobriedad, pero no mucha limpieza tipográfica. La distribución del texto destila principalmente economía. La corrección tipográfica es hecha a mano, la tinta utilizada es de negro intenso. El ejemplar está lleno de anotaciones al margen, demostrando una alta expresión erudita de las Escrituras. Las letras iniciales o letras capitales están adornadas con caracteres artísticos. Las páginas de la izquierda llevan como encabezamiento el título de la obra y, los folios de la derecha, los diferentes temas que se van desarrollando.

Llama poderosamente la atención que en la portada de la edición de 1529 estén ausentes algunos registros. Tres elementos aportaban datos identificativos y, tradicionalmente, constaban en la portada. En un principio, eran dados de manera voluntaria, pero luego las autoridades les dieron carácter obligatorio. Me refiero al nombre del autor, el pie editorial y el año de impresión. El primero brilla por su ausencia y los otros dos han sido ubicados estratégicamente en el colofón de la obra de la siguiente manera:

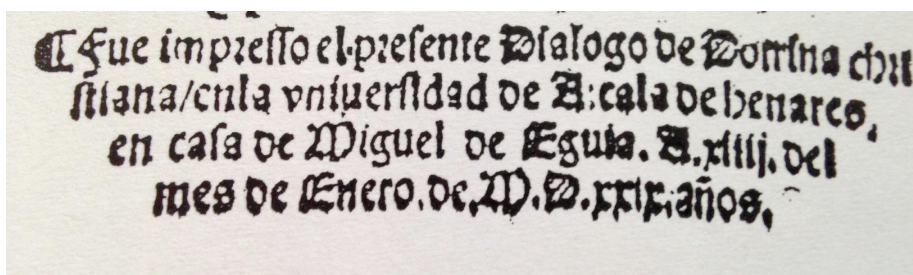


Figura 6. Colofón (Bataillon, 1925: 163).

La razón para ocultar estos datos manifiesta claramente el deseo del autor por pasar de forma anónima.

Aunque el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa está, en su conjunto, perfectamente conservado, existen palabras que por el paso del

tiempo se han deteriorado pero no impiden la lectura correcta del texto; de ahí la necesidad de las notas hechas en la introducción a la edición de Coimbra.<sup>385</sup> Sobre la impresión del *DDC*, M. Bataillon comenta:

L'Impression du Diálogo est incorrecte. On a voulu, ici, rétablir sous une forme acceptable les mots ou les passages défigurés par le typographe. Mais rien de plus. Il ne saurait être question de réduire à l'unité une orthographe dont la caractéristique même est d'être indécise (1925: 206).

La impresión de la obra deja el sentimiento de que se trata de un texto impreso con premura, en poco tiempo y a hurtadillas, de manera furtiva. Aunque su contenido fue revisado varias veces por diversas autoridades en el tema religioso, no lo fue en cuanto a la forma, pues solo se aprecian algunas correcciones hechas a mano para modificar el texto impreso. Como dato curioso, apunta Bataillon una conjetura según la cual el tipógrafo pudo ser leonés en el *supplément aux corrigenda*.

Nous donnons cette dernière correction comme une conjecture probable. Seyendo, qui n'a ici aucun sens, est la forme léonaise du participe présent du verbe *ser*. Un typographe léonais serait-il responsable de l'impression défectueuse du Diálogo? (Cf. Ci-après, index de part. Ling., s. v. medieredes) (1925: 210).

La portada de la edición de 1925 es la misma que la usada en la edición facsímil del original y, por lo tanto, única; cambia en las demás ediciones a discreción del editor.

De aquí en adelante trataré los restantes elementos que componen la estructura composicional o *partes orationis* del discurso retórico, siguiendo la edición facsímil, la cual iré cotejando con las ediciones que he citado.

La impresión de la obra sufre un gran problema de claridad, lo que hace difícil su lectura. Considero, como Marcel Bataillon, que “La Doctrina Christiana est très incorrectement imprimée habillée de l'orthographe la plus anarchique” (1925: 175).<sup>386</sup> El texto presenta el vicio de obscuritas de dirección imprecisa,<sup>387</sup> permitiendo dos (o más) posibilidades de comprensión

385 Ver la *restituenda*, la *corrigenda* y el *index de particularités linguistiques* en la introducción de Marcel Bataillon al *DDC* (1925).

386 El mismo Juan de Valdés era muy consciente de los posibles errores que se podían presentar en el momento de imprimir el texto. En el *Diálogo de la lengua*, a propósito del Amadís de Gaula, comenta: “Quanto a la ortografía, no digo nada, porque la culpa se puede atribuir a los impresores y no al autor del libro” (2006: 126).

387 Lausberg (1975) señala los vicios en que se peca contra la perspicuitas tanto en las *res* como en las *verba*, los cuales reciben por nombre *obscuritas* y pueden tener dos variantes: *obscuritas sin dirección* y *obscuritas de dirección imprecisa*.



que muchas veces se contradicen, debido, principalmente, a la falta de claridad en la impresión del texto, lo cual influyó notablemente no solo en los lectores de la época, como bien lo explica M. Bataillon en su introducción al *DDC*, sino también en los editores posteriores a la reaparición del libro, como se ha podido observar en el desarrollo de la dispositio.<sup>388</sup>

### 3.3.2. Tabla de contenido

Lo primero que se encuentra después de la portada es la tabla de contenido, que funciona como eje central sobre el cual se ensambla toda la obra. En la edición original se lee la inscripción “Tabla. Las cosas de que trata el presente diálogo son las siguientes” (Bataillon, 1925: 164). Señala diez temas a tratar y deja abierto el contenido a “otras cosas particulares las cuales vera el que lo leyere” (1925: 164); esto se entiende como una invitación a sumergirse en el texto y un intento de *picar* al lector en su curiosidad. En esas *cosas particulares* se encuentra la mayoría de temas espinosos que el autor prefiere solo sean leídos en el contexto en el que quiere decirlos y en el momento oportuno — en la situación retórica correcta—, y no al comienzo de la obra, pues, de lo contrario, al estar descontextualizados, podrían prevenir, dar un entendimiento distorsionado o condicionar al lector.

Cada tema funciona como una unidad retórica y en cada uno de ellos —lo veremos en cada caso— usa el *logos*, el *ethos* o el *pathos*, según crea conveniente el autor, y en todos sugiere al lector que juzgue o actúe sobre la base de los valores que profesa y de acuerdo con lo expresado en las Escrituras, que son la máxima autoridad en los temas tratados.

### 3.3.3. *Exordium*: “a él piense vuestra señoría que oye e no a mí”

Valdés da inicio a la obra afrontando en la introducción un *problema retórico*<sup>389</sup> fundamental: sabe que el auditorio que le va a leer sospechará

388 Aunque el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa está, en su conjunto, perfectamente conservado, las faltas en el texto solamente se encuentran en los folios XIX a XXIII. El resto de las palabras dañadas son, por lo demás, suficientes para que la lectura sea posible. En la introducción a la edición facsímil de M. Bataillon (1925) se pueden observar las pocas restituciones requeridas del *DDC* a las palabras o los pasajes desfigurados por la tipografía.

389 George Kennedy lo define del siguiente modo: “Su auditorio quizá esté predispuesto en su contra, y se niegue a escuchar cualquier cosa que se pueda decir; o tal vez, no le considere con suficiente autoridad como para exponer los planteamientos que él desea hacer; o es posible también que lo que quiera decir sea muy complicado y, por tanto, difícil de seguir, o hasta tal punto distinto de las expectativas del auditorio, que este no aceptará fácilmente, de primeras, su posible verdad. Este problema resulta especialmente visible, con frecuencia, al comienzo de un discurso, y condiciona los contenidos del proemio y del esbozo inicial de la prueba. Los retóricos clásicos desarrollaron una técnica de aproximación indirecta a un problema retórico

rápidamente de sus ideas, pues está predispuesto a todo lo que suene a erasmismo —y así era tenido en aquel momento el círculo de algunos teólogos de la Universidad de Alcalá, como hemos visto— y debe llevar al público lector, siendo muy prudente, desde las arenas movedizas y peligrosas de la ignorancia, la religiosidad supersticiosa, el odio racial y las ideas inquisitoriales a terrenos más firmes que le permitieran, evitando el escándalo y a la Inquisición, enseñar lo que él consideraba verdades de la fe; además, estaba en su intención el denunciar los abusos por parte de la religión tradicional.

El texto inicia con una narración introductoria de circunstancias, hecha por Eusebio, el testigo-narrador, y en quien se encarna al autor; allí presenta, usando el *logos*, un argumento sólido para justificar la importancia del diálogo con el arzobispo, al mostrar la necesidad apremiante de una sana y correcta doctrina cristiana que constituya la base para una instrucción de los fieles, adecuada a las Escrituras. El autor, conociendo y teniendo muy presente a su auditorio —lo que le exige la situación retórica, diríamos, en términos técnicos—, sigue el sabio consejo de la *Rhetorica ad Herennium*: “Si nuestra causa nos parece que presenta una dificultad tal que nadie aceptaría escuchar el exordio con ecuanimidad, comenzaremos por la narración y volveremos luego a las ideas que pretendíamos exponer en el exordio” (Cicerón, 1997: 188). Consejo que Valdés sigue al pie de la letra, pues, después de presentar el argumento que justifica la obra, introduce los recursos escénicos con una sencilla, alegre y cálida exposición de los personajes, el lugar, el tiempo y todos aquellos elementos que permitirían al lector ponerse en situación de escuchar la conversación de los tres interlocutores. Así, Juan de Valdés retoma las ideas del desconocido autor del *Rhetorica ad Herennium* sobre la parte final del exordio: “Y puesto que se recuerda con facilidad lo que se ha dicho en último lugar, al terminar el discurso es útil dejar fresco en el ánimo de los oyentes alguna prueba muy sólida. Como la disposición de los soldados de la batalla, esta disposición de las pruebas nos permitirá fácilmente obtener la victoria en el discurso” (Cicerón, 1997: 188). Debido a esto, Valdés recalca al lector que lo expresado en el discurso proviene de un hombre tenido en alta estima y con gran autoridad en el tema:

[...] determiné de ponerlo de manera que cada uno hable de por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado, y también porque el que lo leyere, quando oyga que habla el arzobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y

---

difícil, conocida como *insinuatio* (véase *Rhetorica ad Herennium* 1.9-11)” (2003: 73). De las diferentes posibilidades que presenta y que pueden dar lugar al problema retórico, parece que en el *DDC* son las dos primeras: el auditorio está predispuesto contra todo lo que suene o tenga tinte de erasmiano y no lo considera con la suficiente autoridad para la exposición de los planteamientos que requiere la cuestión.



eruditas, de aquel excelente varón, pues a él piense vuestra señoría que oye e no a mí (10).

El “vuestra señoría” es usado no solo para referirse al marqués, sino a todas aquellas autoridades que él sabía estarían atentas a las ideas expresadas en los distintos parlamentos que leerían a continuación.

Valdés prosigue con su intención de asegurar que el lector confíe en él, por lo que, sin decir quién es el interlocutor en el primer parlamento, el arzobispo recurre al *pathos* para alabar a sus interlocutores —y, con ellos, al lector— y seguir abonando la buena voluntad de estos.

(1) ARÇOBISPO Vuestro santo zelo con que desseáys hermanos míos saber estas cosas que avéys propuesto, me parece también que no puedo dexar de alabároslo y assimismo teneros en mucho el trabajo que avéys tomado en venirme a buscar por maestro y guía de vuestro buen desseo [...] (11).

Más adelante, el autor sigue haciendo uso del *pathos* como medio de persuasión, pero ya no refiriéndose al lector, sino al personaje del arzobispo, quien haciendo acopio de humildad y dependencia de Dios, está seguro, le auxiliará en la empresa que se propone emprender:

(1) ARÇOBISPO [...] e aunque yo no tenga tanta sufficiencia, y esperiencia, como convernía para satisfaceros, tengo buena esperança en la suma bondad e magnificencia de Dios, que viendo vuestros deseos que tenéys de saber, e assimismo mi buena voluntad que tengo de satisfaceros, dará entendimiento e saber a mi coraçón e abrirá así mismo mi boca, para que satisfaga a mí y a vosotros (11).

En seguida, recurriendo al *logos*, el conquense presenta dos pruebas para respaldar su argumento de dependencia divina; primero, apelando a la historia: “(1) ARÇOBISPO [...] Puesto esto mismo hizo otro tiempo, con muchos profetas e personas de baxo e humilde entendimiento” (11). Y, después, a las Escrituras:

(1) ARÇOBISPO [...] e también, pues prometió Jesu Christo nuestro señor de hallarse presente a nuestras pláticas todas la vezes que nos juntásemos dos o tres en su nombre, así que, pues aquí nosotros nos avemos ayuntado en su nombre, de creer es que Él estará presente a nuestras pláticas e con su espíritu alumbrará nuestros coraçones, para que lo que aquí habláremos sea para gloria de su santíssimo nombre y edificación, no solamente de nuestras ánimas, pero de las de aquellos que nos tiene las suyas encomendadas (11).

Este último apartado es una clara referencia a Mateo 18: 20, aunque no hay nota al margen. Aquí distingo la aparición de dos palabras que son

fundamentales en todo el diálogo para dar sentido a todos los argumentos: *creer* y *alumbrar*, dos términos primordiales en el desarrollo de la teología valdesiana y de los cuales hablaré en el apartado sobre la *elocutio*.

Después de un breve parlamento por parte de Eusebio, Valdés establece un nuevo argumento, esta vez de igualdad entre los interlocutores (*pathos*), algo que provenía ya de la teología de los heterodoxos y, cómo no, de Erasmo:

(2) EUSEBIO Lo uno y lo otro ha dicho vuestra Señoría christianamente e muy bien.

(3) ARÇOBISPO No cures agora de essas señorías, que pues estamos aquí solos, no quiero que me habléis vosotros con más cortesías que yo a vosotros.

(4) EUSEBIO También me contenta esso que dezís agora, como lo que dixistes denantes, y pues así es... (11).

### 3.3.4. *Narratio-argumentatio* “sabrosa”

Empieza a desarrollar la narración mientras va entretejiendo la argumentación. Juan de Valdés se propone persuadir a sus lectores de una manera distendida, entretenida, *sabrosa*, podríamos decir, utilizando uno de sus términos favoritos. Él sabe que no construye un tratado sobre doctrina en el que debe presentar argumentos de forma directa y desnuda de todo artificio literario, sino que corresponde proveer a las ideas de un tejido sencillo y familiar, lo cual consigue por medio de la *narratio*. El haber podido llevar a sus lectores de una actitud de desconfianza a una de positiva predisposición, interesada y atenta, le da pie para dar comienzo a la narración. Todo el cuerpo de esta se compone de 627 parlamentos, distribuidos así: 288 aplicados al arzobispo, 195 a Antronio y 144 a Eusebio. Esto ilustra lo poco que quiere aparecer el autor en el diálogo, limitándose en la mayoría de sus intervenciones a enlazar los diferentes aspectos que se van tratando y a llevar el hilo de la conversación. El arzobispo, con su halo de autoridad, es quien presenta la doctrina y Antronio encarna, como he dicho anteriormente, al creyente poco y mal enseñando.

Antes de desarrollar cada uno de los temas presentados en la tabla de contenido, Valdés aclara algunos subtemas que, aunque parecen asuntos preliminares de la doctrina cristiana, quiere esclarecerlos en la mente del lector creyente. La manera de abordar cada uno de estos asuntos es respondiendo a algunas preguntas que, él piensa, se formularían los piadosos lectores. La primera cuestión a explicar es por qué se llaman cristianos. El autor sigue la tradición católica para definir a quién se le considera cristiano; es posible que lo haga de esta manera por considerarlo un asunto de menor importancia. Veamos el proceso. Primero viene la pregunta:

(6) EUSEBIO [...] quiero levantar la plática desde el principio de la christiandad, porque con la gracia de Dios la traygamos al fin, y pues assí es, primeramente nos dezid por qué nos llamamos este nombre de christiano e de dónde tuvo principio (12).

Luego viene la respuesta, que se presenta por medio, cómo no, del arzobispo, y tiene un tinte simpático, por no decir curioso. Es correcta en cuanto al lugar donde se llamó por primera vez a los creyentes *cristianos*, pero no en cuanto a la causa:

(7) ARÇOBISPO [...] Donde este nombre primero se puso fue en Antiochía. La causa fue ésta, que viendo los apóstoles que crecía el número de los que se allegavan a su predicación, parescióles que era bien que todos los que confessassen la fe de Jesu Christo e guardasen la ley evangélica de Christo, se llamassen christianos (12).

Los que llamaron *cristianos* a los primeros creyentes no fueron los apóstoles, sino los de fuera de la Iglesia, como un mote que significaba un insulto o una burla al hacer referencia al oficio del Mesías.<sup>390</sup>

La segunda pregunta, que abre un nuevo tema, es sobre la diferencia o señales entre el cristiano y el no cristiano. En esta cuestión, usando el *logos*, el arzobispo hace una combinación de la tradición y el Texto Sagrado; invocando las Escrituras como respuesta a la inquietud de Eusebio, señala Juan 13 y I de Juan 2, en nota al margen del texto:

(9) ARÇOBISPO Que el christiano después de haber recibido el agua del baptismo, se funda principalmente en fe y charidad, y luego en aprovechar todos y no dañar a alguno, y en fin, en bivar a exemplo de Jesu Christo nro. Señor pura y sinceramente (12).

A partir de este momento, el asunto comienza a tornarse espinoso, pues Eusebio objeta que, al ser virtudes interiores, cualquier infiel las puede tener, y sugiere —pero es el arzobispo quien lo expresa directamente— que, además, la persona debe guardar las ceremonias y estatutos de la Iglesia, a lo cual Fray Pedro de Alba responde, apelando al *logos* con un argumento y una nota al margen, señalando Mateo 24:

(17) ARÇOBISPO Mirad padre lo que yo dixe que el christiano deve tener, es lo principal, estotro es accesorio, assí que de la misma manera que no tenemos por christiano al que no guarda las cerimonias de la yglesia, querría yo que no tuviésemos tampoco por christiano al que no hiziesse lo que primero dixe (13).

390 Ver Matthew Henry (1999: 1532). De la misma opinión son otros comentarios de autoridad como el de J. Leal y E. Trenchard.

Es el único lugar en el que Eusebio es llamado *padre* en todo el diálogo. Considero que lo hace con el propósito de enfatizar que es dentro de la religión que se marcan estas diferencias. Acto seguido, se encuentra la primera puya a la religión tradicional; esta es hecha de forma jocosa (*pathos*) para que, parece, duela menos:

(18) EUSEBIO En verdad vos havéys respondido harto mejor que un cierto donado nuestro que preguntándole una vez por reýr, qué diferencia avía entre los christianos y los moros, dixo que él no sabía otra sino que nosotros no comemos carne la quaresma y ellos sí, y nosotros guardamos los domingos y fiestas y ellos no. Pues si os plaze, bien avía treynta años el mancebo que era donado.<sup>391</sup>

(19) ARÇOBISPO Por cierto él avía deprendido harto con vuestra conversación. Aosadas que esse tal era más afficionado al torrezno que al libro [...] (13).

El tercer subtema a tratar es relativo a las primeras cosas que debe aprender un creyente. Antes de responder a la inquietud sobre cuál es el ABC en la doctrina de un creyente, el arzobispo presenta a los responsables de transmitir esas enseñanzas, pues para él deben ser expuestas por boca de los padres y padrinos. Luego aclara el tema al combinar *ethos* y *logos*, mezclando una vez más la tradición católica con los textos de las Sagradas Escrituras:<sup>392</sup> “(21) ARÇOBISPO quando los baptizáys, sabéys que lo principal debe ser istruyrlos en la fe y en buenas y santas costumbres e enseñarles el Pater Noster y el Ave María y el Credo” (14).

Terminado el tema sobre las cosas que debe aprender un creyente, el arzobispo hace un pequeño paréntesis que emplea para amonestar de manera gentil, pero firme, a los padres y padrinos, principalmente los ricos, primeros responsables de la formación de los noveles creyentes. Les riñe por el descuido que tienen al instruir a sus hijos en la fe. Esta vez, Valdés apela al *pathos* y a una comparación en el parlamento del arzobispo, para dar un tirón de orejas a quienes considera responsables de la educación de los niños en la fe cristiana:

391 Un *donado* podía tener dos acepciones según la Real Academia Española: a) persona que, previas fórmulas rituales, ha entrado por sirviente en una orden o congregación religiosa, y asiste en ella con cierta especie de hábito religioso, pero sin hacer profesión; b) persona seglar que se retira a un monasterio, ya por devoción y para lucrar gracias espirituales y ciertos privilegios, ya, en tiempos antiguos, para amparo de su persona y seguro de sus bienes. Considero que el texto hace referencia a la primera.

392 La edición de Ángel Alcalá omite en el parlamento del arzobispo las notas al margen en el original, en las que Valdés había anotado Hebreos 11 y I de Corintios 15. Emilio Monjo sí las mantiene.

(25) ARÇOBISPO Yo os lo diré. Parece que tienen más cuydado en hazer de una muleta una buena mula, que no de sus hijos buenos xpianos.

(26) ANTRONIO ¿De qué manera?

(27) ARÇOBISPO Désta. Vemos que para la mula, no toman sino persona que sepa muy bien regirla, de manera que la haga muy bien andar y no trotar, y lo sepa bien pensar, y no estragar, pero para sus hijos no curan de mirar si es el ayo o maestro que les quieren dar persona de buenas costumbres o de malas, quito de vicios o vicioso, amigo de virtudes y bondades o de maldades y ruyndades, y en fin buen christiano o malo, sino mirándole no más questo, si tiene buen Coram vobis<sup>393</sup>, como dizen, para parecer entre señores, y si es de linaje; y assí otras cosas, de que al pobre mochacho se le puede seguir muy poco provecho<sup>394</sup> (15).

Desde el parlamento veintiocho los tres interlocutores desarrollan otros subtemas antes de entrar con los asuntos más delicados. En diez intervenciones, el arzobispo y Antronio tratan sobre el voto que toman los padrinos del bautizado en el momento que se realiza la ceremonia. Aquí se usan el *ethos* y el *logos* —este último basado en el pasaje de Mateo 28—, para sustentar su respuesta, y, el *pathos*, para corregir la ignorancia de los frailes en este asunto, esto último por boca de Antronio:

(33) ARÇOBISPO Pues luego, ¿no os parece que esto es hazer voto?

(34) ANTRONIO Por mi salud que dezís verdad. Nunca avía mirado en ello, aunque creo he bautizado en este mundo más de quinientos niños y niñas, ni aun penssé que había otros votos sino los que hazen los Frayles (16).

Examinados brevemente los subtemas reseñados a manera de puntos preliminares, Valdés comienza a tratar los temas establecidos en la tabla de contenido, los cuales constituyen el grueso de la obra. Lo primero que se nota es que el autor establece un orden de enseñanza de la doctrina cristiana diferente al que había anunciado en el índice.<sup>395</sup> Construye la tabla de contenido

393 La RAE define el término como “Aspecto de la persona, en especial la gruesa y corpulenta que afecta gravedad.” El autor critica el que solo se mire su aspecto exterior y no lo más importante y necesario, el interior, como requisito para ser un buen tutor.

394 En el original hay una nota al margen difícil de interpretar, por lo cual pienso que tanto la edición de Ángel Alcalá como la de Emilio Monjo la omiten.

395 El orden que va a seguir es el siguiente:

(40) ARÇOBISPO Después del Credo, los diez mandamientos, porque es menester que sepan como han de agradar a Aquel en quien ya creen, y como han de cumplir su voluntad, lo qual todo se muestra en ellos. Y conviene que se lo declaréys muy enteramente y que les deys a entender como para ser christianos, ni aun el menor de todos ellos jamás han de quebrantar. Junto con estos mandamientos es bien que les enseñéys los capítulos de sant Mateo quinto y sexto y séptimo, porque allí está la suma y cumplimento de la doctrina christiana, y deziéndoles esto procuraréys de afficionarlos y enamorarlos a la doctrina

siguiendo el mismo orden que los catecismos tradicionales de la época y, una vez en el desarrollo del diálogo, introduce de manera breve, sencilla y por boca del arzobispo (usando el *ethos* del prelado algunas veces y, en otras, el *logos* de las Escrituras) un nuevo orden de instrucción, respetando lo que Stefania Pastore ha llamado la “tradicional aritmética de la moral cristiana” (2010: 258).

Cada tema es tratado como una unidad retórica (Kennedy, 2003), en cada una de las cuales el autor deja reflejado de manera muy clara<sup>396</sup> el comienzo, el estado intermedio (que puede constituir una aclaración u objeción) y una conclusión. En la tabla 2 se pueden ver el tema, los parlamentos que lo componen y el lugar en el que se encuentra, según los diferentes editores.

---

evangelica, dándoles a entender como es yugo suave e carga muy liviana al que con amor y affición la toma. Enseñarles eis luego de qué se deven guardar para que bivan siempre con continua cautela. Aquí les diréys algo de los siete peccados mortales, de dezírselos eys de manera que les empiecen desde niños a aborrecer. Assimismo es bien que sepan los dones del Spíritu Santo, las virtudes theologales y assí otras cosas semejantes. Conviene también que les declaréis muy santa y brevemente la oración del Pater Noster, y si la encarezcáys muy mucho, para que la tengan en lo que es razón, e no hagan como el vulgo de los ygnorantes que rezan e no saben qué es lo que dizen.

(41) ANTRONIO ¿Y no os parece que será bien abezarles junto con esso algunas oraciones devotas?

(42) ARÇOBISPO En esso hazed vos como quisierdes, aquí solamente os dezimos lo que es necessario que todo xpiano. sepa, en essotro no me entremeto. Allende desto será muy bien que en un brevezito compendio e arte les enseñéis todo el discurso de la Sagrada Escripura, donde se comprehenda sumariamente lo que acontenció desde que crió Dios el cielo y la tierra y todo lo que en ella está, hasta el gloriosíssimo advenimiento de Jesu Christo Dios y señor nuestro (15-16).

En esta sección, como en otros lugares del texto, las ediciones de Ángel Alcalá y Emilio Monjo omiten notas al margen que el autor había escrito en el original.

396 Ángel Alcalá y la edición de 1929 introducen títulos para cada tema en sus ediciones; Emilio Monjo introduce pies de página. Juan de Valdés resalta cada tema con una grafía diferente, una nota al margen y, en algunos casos, como título en el encabezado de página.

Tabla 2. Temas tratados en el *DDC*

Tema	Parlamentos	Folios en el facsímil y número de página en las ediciones de Ángel Alcalá y Emilio Monjo
El credo o símbolo de los apóstoles en el que están los artículos de nuestra fe	45 a 144a	Facsímil: folio 9a a 19a Á. Alcalá: página 18-31 E. Monjo: página 93 a 107
Los diez mandamientos de Dios y, particularmente, los dos del amor de Dios y del prójimo	144b a 260	Facsímil: folio 19b a 43a Á. Alcalá: página 32-63 E. Monjo: página 107 a 135
Los siete pecados mortales	261 a 298	Facsímil: folio 43a a 51a Á. Alcalá: página 63-73 E. Monjo: página 135 a 144
Las cuatro virtudes que llaman cardinales	299 a 312	Facsímil: folio 51a a 53a Á. Alcalá: página 73-76 E. Monjo: página 144-147
Las tres virtudes teologales	313 a 328	Facsímil: folio 53a a 56a Á. Alcalá: página 76-80 E. Monjo: página 147-150
Los siete dones del Espíritu Santo	329 a 356	Facsímil: folio 56a a 60b Á. Alcalá: página 80-86 E. Monjo: página 150-156
Los cinco mandamientos de la Iglesia	357 a 479	Facsímil: folio 60a a 74a Á. Alcalá: página 86-104 E. Monjo: página 156 a 173
Devociones <sup>397</sup>	480 a 491	Facsímil: folio 74a a 75b Á. Alcalá: página 104-106 E. Monjo: página 173 a 17
El Padre nuestro	492 a 546	Facsímil: folio 75b a 85b Á. Alcalá: página 106-119 E. Monjo: página 175-187
Compendio de la Escrituras	547 a 574	Facsímil: folio 85b a 95b Á. Alcalá: página 119-131 E. Monjo: página 187-197
Otras cosas particulares	575 a 611	Facsímil: folio 95b a 99a Á. Alcalá: página 131-137 E. Monjo: página 197-203

397 El tema *Devociones* no está en la tabla de contenido del facsímil original, como tampoco la numeración que tanto Ángel Alcalá en su edición como en esta investigación agregamos.



No todos los temas son trabajados con el mismo cuidado, unos son más extensos y, en otros, queda la sensación de querer pasar *como de puntillas*, por alguna de las siguientes razones: a) el autor no quiere entrar en detalles; b) el tema no le interesa; c) sabe que puede levantar mucho revuelo entre los lectores; d) porque su contenido fue mutilado por recomendación de la comisión que examinó el texto antes de ser remitido al impresor.<sup>398</sup> Para un mejor análisis de cada tema, he numerado todas las intervenciones de los interlocutores y señalado en cada tema el número de la intervención en el que comienza, además del número con el cual finaliza.

### *Primera unidad retórica*

Trata sobre *qué es lo que ha de creer*, por lo cual Valdés comienza tratando “el credo o syímbolo que dezimos de los apóstoles, porque allí están los artículos de la fe, que es que el christiano es obligado a creer” (1997: 17). El autor tiene como fuente una clara interpretación erasmiana; bien señala Pastore: “El Diálogo de Valdés se iniciaba bajo la enseña de Erasmo, tomando la exposición del Credo de uno de sus más famosos coloquios, la *Inquisitio fidei*” (2010: 258), reconociendo este hecho el propio autor.<sup>399</sup> El arzobispo

398 Todo el peregrinaje del texto antes de su publicación está bien detallado y documentado por Marcel Bataillon en su introducción al *DDC* (1925).

399 (132) EUSEBIO Esme Dios testigo que entre muchas declaraciones del Credo que he oydo, es esta que aquí avéis dicho la que más me satisfaze, e por esto os suplico señor que me digáys si la avéis aprendido en algún libro.

(133) ARÇOBISPO Que me plaze de muy buena gana. Bien avéys oydo nombrar un excelente doctor verdaderamente theólogo que ahora bive, el qual se llama Erasmo Roterodamo.

(134) EUSEBIO Sí he.

(135) ARÇOBISPO ¿Ya avéys leydo algunas obras suyas?

(136) EUSEBIO No, porque algunos me han aconsejado que me guarde de leerlas.

(137) ARÇOBISPO Pues tomad vos mi consejo e dexad a esos para necios, e vos leed y estudiad en las obras de Erasmo e veréis quán gran fructo sacáis, e dexado aparate esto, avéis de saber que entre las obras deste Erasmo hay un librito de Colloquios familiares el qual dize él que hizo para que los niños juntamente aprendiessen latinidad e christiandad, porque en él trata muchas cosas christianas. Entre éstos pues ay uno donde se declara el Credo casi de la manera que yo aquí os lo he declarado, e o os maravilléys que lo tenga assí en la cabeça que lo he leydo muchas vezes, e con mucha atención.

(138) EUSEBIO Dígoos de verdad que dexada aparte el auctoridad de vuestra persona, la qual yo tengo en mucho, solamente esta declaración del Credo me afficionará ha leer en Erasmo, e nunca dejarlo de las manos, lo cual entiendo hazer assí de aquí en adelante.

(139) ANTRONIO Por el hábito de sant Pedro, que aunque por información de algunos amigos míos estava mal con esse Erasmo que dezís, yo de aquí adelante esté bien, pues vos señor le alabáys tanto. Mirad quánto haze el caso la buena comunicación, pero ha de ser con esta condición, pues yo no entiendo esos latines, que me avéys de dar un traslado desse colloquio o como le llamáys (31).

En la edición facsímil hay una nota ilegible, razón por la cual tanto Ángel Alcalá como Emilio

apela al *ethos* como argumento, pero no al suyo propio como arzobispo que era, sino al de Erasmo. Lo hace para presentar una declaración sobre el credo católico, que estaba ampliamente aceptada en los círculos erasmistas; a los que tenían algunas dudas acerca de la doctrina del holandés, Valdés les permitiría conocerlo de modo sencillo. Además, el autor genera con ello confianza o simpatía entre aquellos que estuviesen examinando el *DDC* con ojos inquisitoriales.

Juan de Valdés empieza esta unidad retórica con Eusebio, estableciendo la razón por la que el credo es el primer tema en ser examinado: “(45) EUSEBIO Dezís muy bien, y pues dezís que lo primero que a los niños se debe enseñar es el Credo, es menester que nos digáys sobre cada artículo dél lo que os paresce se les debe dezir” (18). Después va desgranando, sin mayor preámbulo, los diferentes artículos que componen el Credo: “(48) EUSEBIO El primer artículo dize: creo en Dios padre todopoderoso que crió el cielo y la tierra” (19).

En el margen derecho hay una nota en la que Valdés escribe en latín *Credo in Deum*, acompañado de su respectivo número romano. Para el comentario sobre este primer artículo, el autor usa, en primer lugar, el *ethos* de las Escrituras (2 Corintios 6) y, luego, el *ethos* de Dios, resaltando tres cualidades que le son intrínsecas: su poder, su sabiduría y su bondad:

(53) ARÇOBISPO [...] y de aquí viene que desconfiando de nuestras fuerças, que son en la verdad flacas e ruines, nos ponemos muy de verdad en manos de Aquel que puede todo lo que quiere [...] Ningún caso hazemos de nuestra sabiduría ni de la de ningún hombre [...] conoscemos claramente que ninguna cosa ay en nosotros que no la devamos a su magnífica liberalidad, y pensamos también que no ay pecado por grave que sea que Él no huelgue perdonar al que muy de veras se buelve e convierte a Él (21).

El segundo artículo, al igual que el anterior y en los sucesivos, lo escribe en latín como nota al margen.<sup>400</sup> Respalda su argumento usando el *logos* para interpretar las Escrituras y añade notas aclaratorias en el margen del texto. Recordemos que en el discurso religioso las premisas de los argumentos se basan, normalmente, en la autoridad de una escritura o en la intuición personal expresada en un lenguaje sagrado. G. Kennedy dice que la validez de los argumentos depende:

por completo de sus presupuestos, que resultan, lógica y objetivamente, indemostrables. Para un no creyente pueden resultar absolutamente inválidos,

Monjo la omiten.

400 Pero no todos tienen la anotación del número romano correspondiente, tal vez por descuido en la impresión.

pero el mismo puede decirse en gran medida, de los argumentos de un orador político democrático tal como es visto por alguien que no cree en la democracia. La validez, tanto de la democracia como del cristianismo, es algo personal y perteneciente al campo de la experiencia (2003: 41).

En el tercer artículo del *DDC* se encuentra, por boca de Fray Pedro de Alba, otra de las semillas de la futura teología valdesiana, la del nuevo nacimiento:<sup>401</sup>

(72) ARÇOBISPO Porque assí convenía que nasciesse Dios e assí era necessario que nasciesse el que venía a limpiar las inmundicias e suziedades de nuestro nascimiento, quiso Dios nacer hijo humano para que nosotros nasciendo otra vez en virtud suya por nuevo nascimiento spiritual, nasciésemos hijos de Dios (21).

Allí expone el argumento de una manera sencilla y gentil:

(73) EUSEBIO y dezidme, ¿avemos de creer quéste mismo Jesu Christo conversó acá en el mundo, e hizo aquellos milagros, e enseñó aquellas cosas que cuentan los evangelistas?<sup>402</sup>

(74) ARÇOBISPO Mucho mejor que creer que yo soy hombre.

(75) EUSEBIO Luego ¿también avemos de creer que es este el Mexías que estava figurado en las figuras de la Ley Vieja, el qual habían prometido los prophetas e los judíos por luengo tiempo havían esperado?

(76) ARÇOBISPO Sí sin ninguna dubda e de la misma manera devéys creer que para alcançar entera e perfecta santidad, basta ymitar e seguir la vida e doctrina del mesmo Jesu Christo (22).

De igual manera Valdés procede en todos los demás artículos del credo, usando como argumento de sus respuestas las Escrituras, citándolas en cada caso según él piensa que sustentan lo dicho, buscando con ello persuadir al lector. En el cuarto artículo del credo, el autor incluye otra semilla de su teología, desde la que concordaba no solo con Lutero, sino con la mayoría de los heterodoxos: me refiero a la salvación del hombre únicamente por la fe en la persona y obra de Jesús:

(79) EUSEBIO Dezidnos más, ¿por qué el padre quiso que su tan querido hijo, siendo la misma inocencia padesciesse cosas tan crueles tan indignas y terribles?

401 El *DDC* es, si se me permite la comparación, un vino de crianza, con ideas que llevan poco tiempo de maduración; el *Alfabeto cristiano* es un vino de reserva, con argumentos que conllevan mayor tiempo de maduración; y las *Ciento diez consideraciones*, un vino de gran reserva, en el que se encuentran las ideas con muchos años de maduración.

402 Al margen, como referencia, está escrito *Juan 3*.

(80) ARÇOBISPO Porque mediante este altíssimo sacrificio fuésemos reconciliados con Él. Quando pusiéremos en su nombre toda la confiança y esperança de nuestra justificación (22).

En el mismo artículo, el cuarto, son aclarados otros subtemas relacionados con la soteriología. El primero responde a la pregunta, ¿por qué la muerte vicaria de Jesús fue voluntaria y por voluntad del Padre? El segundo tiene que ver con la siguiente inquietud, ¿por qué consintió Dios la caída del hombre?, ¿no había otra fórmula para reparar la separación ocasionada? El tercero responde a la pregunta, ¿por qué quiso Jesús morir la muerte de cruz y no escogió otra? La respuesta tiene una nota al margen, apelando al *ethos* de las Escrituras, en la cual se cita Números 21<sup>403</sup> —Ángel Alcalá interpreta erróneamente como Juan 21—; y, por último, el subtema que responde a la pregunta: ¿por qué fue sepultado con tanto detalle?

El quinto artículo le ayuda a aclarar que Jesús no bajó a los infiernos para sufrir algún quebranto, sino para sacar las ánimas de los santos padres que le precedieron y destruir el reino del diablo. El autor apela nuevamente al *ethos* de las Escrituras, esta vez usa I de Corintios 15 y Juan 3, para construir tres argumentos que respaldan los propósitos de la resurrección: dar esperanza al creyente, mostrar la inmortalidad de Jesús y dar ejemplo de lo que será la resurrección.

En el sexto artículo hay un cambio en el uso de los argumentos. En lugar de apelar, como en los anteriores, a las formas del *logos* o el *ethos* para persuadir, esta vez Valdés usa el *pathos*. Ante la pregunta de Eusebio de por qué Jesús quiso dejar el mundo, el arzobispo responde:

(98) ARÇOBISPO Porque todos le amássemos espiritualmente e juntamente levántásemos nuestras ánimas al cielo, e assí ninguna nación uviessse que particularmente se pudiesse vanagloriar o tener en su tierra a Jesu Christo, ni menos uviessse ninguno que por la presencia corporal le amasse, como paresce que algún tiempo lo amaron los apóstolos (24).

Aquí el autor aprovecha la ocasión para hacer énfasis en uno de sus principales mensajes de toda la obra: el cristianismo es algo interior, espiritual, lo cual es más importante que las cosas externas:<sup>404</sup>

403 Porción de las Escrituras en la que se profetiza, por medio de la figura de la serpiente en el desierto, la forma en la que moriría. El mismo Jesús, siglos más adelante, en Juan 3: 14 y 15, explicaría la metáfora ante Nicodemo.

404 No se puede precisar si, como un artilugio paratextual, Valdés escribe el nombre completo del interlocutor EUSEBIO para enfatizar lo que va a decir a continuación. Excepto los primeros cinco parlamentos, para todos los nombres hasta ahora ha usado abreviaturas: AR = Arzobispo, Eu = Eusebio y AN = Antronio. Las abreviaturas también pudieron ser cosa del

(99) EUSEBIO Es sin dubda muy buena e christiana razón la que dezís. Y pluviesse a Dios que arpendiésemos todos los que nos llamamos christianos, a no hazer tanto hincapié en estas cosas corporales y exteriores, e a poner todo el fundamento de nuestra christiandad en las espirituales e interiores. Esto hará Dios quando fuere servido (24).

Sin más dilación se pasa al séptimo artículo, que versa sobre la segunda venida de Jesús. En el parlamento que contiene la respuesta, el nombre del arzobispo aparece completo, como en el anterior.<sup>405</sup> Es un parlamento extenso del prelado, sin réplica por parte de los otros interlocutores. Aquí Valdés apela al *ethos* de las Escrituras, fijando al margen del texto la cita de Mateo 21,<sup>406</sup> y comienza con una de las frases favoritas de Fray Pedro de Alba: *soy contento*. Además, el autor aduce que los dos advenimientos fueron cumplimiento de las profecías, pero que, mientras que el primero fue con un carácter humilde y dispuesto a “mostrarnos como avemos de vivir,” proporcionando al hombre el poder para hacerlo, el segundo será “con gran magestad,” pues vendrá para juzgar a los hombres; sobre la fecha en el que sucederá este último, “verdad es que no quiso manifestarnos el día desde advenimiento” (parlamento 100, 25).

Después de esto, Valdés usa el recurso de la ironía, para atizar de manera sutil y deliciosa a los ignorantes lectores, encarnados en Antronio: “(101) ANTRONIO Quanto que a mí paréceme cosa de entre sueños oír lo que oygo, porque de todo ello no sabía más que una tabla” (25).

¡Cómo no tener conocimiento de uno de los artículos básicos de la fe y la instrucción cristiana! Muy, pero muy mal andaba la cosa para que fuera necesario revisar cada principio de fe. Sin embargo, en Antronio se observa una inocencia que reconocen sus interlocutores, por lo cual el trato dispensado hacia él es diferente al dado a la mayoría de jerarcas eclesiásticos, aunque sin perder en ningún momento la compostura, el decoro. Es encantador ver la gracia, sencillez, nobleza, humor con el que se expresa una persona de aquellos que, diciéndose cristianos, han perseguido a su familia hasta, si fuera preciso, la hoguera.

Sobre el octavo artículo destaco el uso del tópico de la fe, porque es imposible apelar al *logos* para demostrar la realidad del Espíritu Santo:

(103) ARÇOBISPO [...] Y porque no ay razones humanas que sean bastantes para persuadir e para entender esto, es menester que el entendimiento humano se sojuzgue e someta a la obediencia de la fe (26).

impresor para economizar papel.

405 Ver nota a pie de página número 88.

406 Nota que aparece en la edición de Ángel Alcalá y es omitida en la edición de Emilio Monjo.

Este artículo de fe es uno de los más difíciles de entender para Antronio:  
(110) ANTRONIO Quanto que esso por alto se me passa a mí, allá os avenid  
vosotros que lo entendéis (26).

Nos deja ver una vez más la sencillez de pensamiento de este personaje que poco a poco se nos hace más y más entrañable. Eusebio lo consuela argumentando que tendrá auxilio del cielo. Para comprender mejor lo que acaban de hablar, se apoya en el *ethos* de las Escrituras. Llama la atención que una de las citas que utiliza es de uno de los llamados libros apócrifos,<sup>407</sup> el de Sabiduría de Salomón.<sup>408</sup> Las otras son Juan 14 y 15 y I de Juan 2.

Los artículos noveno y décimo tratan un tema muy delicado sobre el cual Juan de Valdés, seguramente, meditó mucho antes de escribir: la Iglesia. El autor apoya su argumento en el *ethos* de un reconocido padre de la iglesia, Cipriano,<sup>409</sup> con el fin de persuadir a sus lectores. El mencionado obispo

407 Las Biblias católicas romanas tienen muchos más libros en el Antiguo Testamento que las biblias protestantes. Estos libros son conocidos como libros apócrifos o deuterocanónicos. La palabra *apócrifo* significa *escondido*, mientras que la palabra *deuterocanónicos* significa *segundo canon*. Los apócrifos o deuterocanónicos fueron escritos originalmente en el tiempo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los libros son: 1 Esdras, 2 Esdras, Tobías, Judit, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Baruc, la Carta a Jeremías, Oración de Manasés, 1 Macabeos, 2 Macabeos, y adiciones a los libros bíblicos de Ester y Daniel. La nación de Israel trató a los libros apócrifos o deuterocanónicos con respeto, pero nunca los aceptó como libros verdaderos de la Biblia hebrea. El Nuevo Testamento cita al Antiguo Testamento cientos de veces, pero en ninguna parte cita o alude a cualquiera de los libros apócrifos o deuterocanónicos. Si bien muchos católicos aceptaron previamente los apócrifos o deuterocanónicos, la religión católica romana oficialmente los añadió a su Biblia en el Concilio de Trento, a mediados del 1500 d.C., primordialmente en respuesta a la reforma protestante. Los apócrifos o deuterocanónicos respaldan algunas de las cosas en que la Iglesia Católica Romana cree y practica, las cuales no están de acuerdo con la Biblia. Ejemplos de ello son las oraciones por los muertos, peticiones a los *santos* que están en el cielo, adoración a ángeles y *ofrenda de limosnas* expiatorias por los pecados. Algunas cosas de las que dicen los apócrifos o deuterocanónicos son verdaderas y correctas. Sin embargo, debido a los errores históricos y teológicos, estos libros deben ser vistos como documentos históricos y religiosamente falibles, y no como la inspirada y autoritativa palabra de Dios.

408 En el original latín, *Sapient*. E. Monjo (2008: 102) lo interpreta *Sb* y Ángel Alcalá (1997) sigue el original.

409 Cecilio Cipriano Tascio nació en la primera década del siglo III, en el seno de una familia pagana, rica, culta y bien relacionada de la ciudad de Cartago (al noroeste de África). Estudió brillantemente y pronto logró fama en la retórica. Además, se desenvolvió como maestro de elocuencia y parece que también se dedicó a la administración pública. Hacia el año 246, el disgusto que sentía ante la inmoralidad de los ambientes paganos, contrastado con la pureza de costumbres de los cristianos, le indujo a abrazar el cristianismo a la edad de 35 años. Asimismo, en su iniciación a la fe cristiana mucho tuvo que ver un presbítero cartaginés llamado Ceciliano, según cuenta su biógrafo, el diácono Poncio (*Vita Cecili Cypriani*, 4). Luego de ser bautizado vendió la totalidad de sus bienes en favor de los pobres. Experimentó un nuevo nacimiento como Juan de Valdés y el mismo Cipriano narra su itinerario espiritual: “Cuando todavía yacía como en una noche oscura —escribe meses después de su bautismo—

de Cartago había destacado más como un pastor de la comunidad cristiana en aquella ciudad que como teólogo. El tratado que cita las enseñanzas del cartaginés es *Sobre la unidad de la Iglesia —De ecclesiae catholicae unitate—*, escrito en la situación retórica del cisma de Novaciano; es usado para recalcar la unidad de la Iglesia, además del hecho de que solo esta podía bautizar y no los herejes, como proponía Esteban, el obispo de Roma.<sup>410</sup> El punto que más ampollas debió levantar ante la Inquisición era el que decía:

(116) ARÇOBISPO Lo que sant Cipriano dize es que conviene que tengamos nuestra esperança del todo puesta en Dios, e no en criatura ninguna, e porque la yglesia consiste de hombres, que son criaturas, en las quales no es lícito que pongamos nuestra esperança ni confiança, por esso se haze aquella diferencia (27).

---

me parecía sumamente difícil y fatigoso realizar lo que me proponía la misericordia de Dios... Estaba ligado a muchísimos errores de mi vida pasada, y no creía que pudiera liberarme, hasta el punto de que seguía los vicios y favorecía mis malos deseos... Pero después, con la ayuda del agua regeneradora, quedé lavada la miseria de mi vida precedente; una luz soberana se difundió en mi corazón; un segundo nacimiento me regeneró en un ser totalmente nuevo. De manera maravillosa comenzó a disiparse toda duda... Comprendía claramente que era terrenal lo que antes vivía en mí, en la esclavitud de los vicios de la carne, y por el contrario era divino y celestial lo que el Espíritu Santo ya había generado en mí" (*A Donato*, 3-4). Siendo obispo de Cartago, estalló la persecución de Trajano Decio (Cayo Mesio Quinto, emperador durante el periodo 249–251). Cipriano se refugió y luego, al volver, tuvo que enfrentar el hecho de tener que incorporar a la comunión de la Iglesia a muchos que habían adjurado. En el 252 enfrenta una peste y en 255 se ve envuelto en una polémica con Esteban, obispo de Roma a causa del bautismo de los herejes. En el 256 se desata una nueva persecución, esta vez bajo el Emperador Valeriano (Publio Licinio Valeriano, emperador entre los años 253–260) y en lugar de esconderse, como en el caso anterior, es desterrado y luego juzgado y decapitado el 14 de septiembre del año 258. Entre sus obras se encuentran tratados y cartas: *A Donato sobre la gracia de Dios (Ad Donatum de gratia Dei)*; *Los ídolos no son dioses (Quod idola dii non sint)*; *A Quirino, colección de testimonios (Ad Quirinum: Testimoniorum libri III)*; *Sobre el vestido de las vírgenes (De habitu virginum)*; *La oración del Señor (De dominica oratione)*, *Sobre los apóstatas (De lapsis)*; *Sobre la unidad de la Iglesia (De ecclesiae catholicae unitate)* es el tratado al que se refiere Valdés; *Los celos y la envidia (De Zelo et livore)*; *Sobre la mortalidad (De mortalitate)*; *Sobre las buenas obras y la limosna (De opere et eleemosynis)*; *A Demetrio (Ad Demetrianum)*; *Las ventajas de la paciencia (De bono patientiae)*; y *A Fortunato, exhortación al martirio (Ad Fortunatum de exhortatione martyrii)*. También escribió una colección de sesenta y cinco epístolas. Es otro de los hombres de quienes este mundo no es digno. Mayor información en el capítulo dos de la tesis doctoral de Ricard Gómez Salcedo (2002): *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249–258): estructura, composición y cronología*; en la tesis doctoral de Juan Antonio Tamayo Gil, *La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago* (2002); y en el artículo *San Cipriano de Cartago*, que apareció en el fascículo de la Parroquia Inmaculada Concepción (2009).

410 La tesis que se mantiene hasta hoy es la propuesta por Esteban.



Luego de una breve intervención de Antronio, Valdés, en boca del arzobispo, define el vocablo *Iglesia*:

(118) ARÇOBISPO Avéys de saber que yglesia es vocablo griego, e quiere dezir congregación o ayuntamiento. Pues en lo que en este artículo dezimos que creemos, es que ay acá en el mundo una yglesia, que es un ayuntamiento de fieles, los quales creen en un Dios Padre e ponen toda su confiança en su Hijo e son regidos e gobernados por el Espíritu Santo que procede de entramos (27).

Después el autor cita Romanos 12 y I Corintios 12 como *ethos* de su argumento y, seguidamente, en el mismo parlamento, diserta sobre el artículo décimo, que confirma lo dicho por Cipriano. Termina el parlamento con un claro desafío al *status quo* del momento:

(118) ARÇOBISPO.... Todo esto se debe saber y creer y enseñar desta manera, e yo assí tengo determinado de mandar se haga en mi arçobispado, porque diziéndose desta manera mostrase a la necedad grossera de muchos que temeraria e locamente dizen que ya no ay en el mundo sanctos, e los necios no miran que lo que por una parte confiessan en el Credo, por otra la niegan en sus pláticas. Esto les viene de no saber lo que confiessan que creen, e por ventura no lo saben, porque no han tenido quien se lo declarare (28).

Antronio reconoce haber caído repetidas veces en semejante incongruencia: “(119) ANTRONIO Por las órdenes que recibí que yo he caído en essa necedad muchas veces sin mirar en ello. Pero de aquí adelante sabré más” (28).

Eusebio interrumpe el diálogo entre el arzobispo y Antronio para dar paso al undécimo artículo. La mayor dificultad que encuentra Eusebio en este artículo tiene que ver con la idea de cómo tornará cada espíritu a tener el cuerpo que poseía antes de morir. Después de una simpática intromisión del cura *poco instruto*, Fray Pedro de Alba responde, usando el tópico de la fe y el *ethos* del que lo prometió:

(125) ARÇOBISPO Mirad hermano, al que pudo criar todo quanto quiso de nonada, creedme que no le será difficultoso tornar en su primera figura lo desfigurado. La manera como esto se ha de hazer, no curemos aquí de disputarla, pues nos basta abraçándonos más con la fe que con razones humanas. Creed que el que esto prometió es de tal manera verdadera que no puede mentir. Y es de tal manera poderoso, que en un momento puede hazer quanto quisiere (29).

El arzobispo usa el *logos* para responder a la inquietud de Antronio sobre el hecho de que sea necesario tener el mismo cuerpo. Seguidamente y sin mayor preámbulo, pasan al último artículo. Como argumento que le sirva para

explicar la vida eterna, el autor hace uso del tópico de la otra vida; según lo entiende, está explicado en las Sagradas Escrituras.<sup>411</sup>

Antes de terminar el tema, se encuentra un breve paréntesis usado por el autor para dejar otra semilla de su teología. Para él, solo podemos gustar de las cosas espirituales como don de Dios:

(130) ANTRONIO En verdad esso me contenta mucho. Pluviesse a Dios que lo supiesse yo también sentir como vos sabéys dezir.

(131) Mirad hermano, el saber dezir bien las cosas es a las vezes (como dizen) gracia natural. Pero el saberlas gustar e sentir, creedme que es don de Dios. Dígolo porque si lo que he hecho os parece bien e desseáys el fruto dello, devéis pedirlo a Dios, e pedirlo no tibia ni fríamente, sino con mucho fervor conociendo vuestra necessidad, porque quiero que sepáys que tanto fervor tenemos en la oración, quanta es la necessidad que en nosotros conocemos (30).

Termina esta sección con la petición de Antronio de que le sea dada una copia “desse colloquio o como lo llamáys” en romance, pues él no entiende *essos latines*, valiéndose de la ocasión para dejar, nuestro autor, otra semilla de su incipiente teología: “(140) ARÇOBISPO Soy contento, yo haré que se os dé, pero mirad padre honrrado, las cosas semejanter más es menester que se tengan imprimidas y encaxadas en el ánima que escritas en los libros” (31). Valdés usa aquí el recurso de la *amplificatio* para reforzar la idea: “(140) ARÇOBISPO [...] Dígooslo porque querria hiziéssedes más caso de tener lo dicho en vuestra ánima que en vuestra cámara” (31). Como forma interna de persuasión, también usa el *ethos* de las Escrituras, señalando al margen del texto tres citas: Isaías 51 y los Salmos 36, 128.

### Segunda unidad retórica

Se construye sobre “la voluntad de aquel a quien ya conoce,” se corresponde con el segundo punto de la tabla de contenido “los diez mandamientos de dios y particularmente los dos del amor de Dios y del próximo”<sup>412</sup> y se desarrolla

411 Ángel Alcalá omite las notas al margen que se encuentran en esta sección en el original.

412 En el original, de las dos veces que se utiliza la palabra *Dios* en la sentencia, la primera está escrita con minúscula.

413 Los diez mandamientos o *términos del antiguo Pacto* se encuentran en Éxodo 19: 16 a 20: 17 y Deuteronomio 5: 6 al 21. Fueron pronunciados originalmente por la voz divina desde el monte Sinaí a oídos de todo el pueblo de Israel, relato que se encuentra en la primera de las citas que he señalado. Después, dos veces fueron escritas por el dedo de Dios en ambos lados de dos tablas de piedra (Éxodo 31: 18; 32: 15–16; 34: 1, 28; Dt. 10: 4). Moisés destruyó el primer par para simbolizar el quebrantamiento del pacto por parte de Israel al adorar el becerro de oro (Éxodo 32: 19). El segundo par de tablas fue depositado en el Arca

entre los parlamentos 144 al 260. La razón de que sea el segundo tema a tratar tiene como argumento el tópico de la voluntad de Dios:

(144) EUSEBIO Pues ya el Credo está declarado, conviene que pasemos adelante. Al principio dexistes que lo primero que al niño christiano se le debe enseñar después del Credo es los diez mandamientos. Avéys nos agora de dezir la causa.

(145) ARÇOBISPO Que me plaze. Claro está que después que el hombre ha sabido en quién ha de creer y después también que ha sabido qué es lo que ha de creer, lo qual avemos mostrado en el Credo, es menester que sepa la voluntad de aquél a quien ya conoce, y en quien ya cree (32).

Esta sección nos permite conocer un poco más las reflexiones valdesianas, sin depender de las ideas de sus maestros Alcaraz y, sobre todo, Erasmo. Aquí encontramos autonomía crítica y voluntad de reelaborar ideas y reflexiones a la luz de las Escrituras, como buen heterodoxo que es, pero cuidando mucho el no romper de manera brusca y torpe con la religión tradicional.

El autor siguió la propuesta católica para el Decálogo y no el de las Escrituras. Un rápido vistazo nos permite ver las diferencias:

---

(Éxodo 25: 16; 40: 20). Más tarde, en la segunda cita que señalé, Moisés los volvió a publicar como un acto de renovación del Pacto, con algunas modificaciones para adaptarlas a las nuevas circunstancias. El propósito del Decálogo era el de servir como un tratado creado para formalizar la relación entre Dios e Israel, en el que se estipulaba el modo de vida a seguir para poder ser beneficiarios de las promesas. Aquí sigo la edición de 2008 de la Nueva Versión Internacional para las Escrituras.

**Tabla 3. Segunda unidad retórica. *Los Diez Mandamientos***

En el DDC	En las Escrituras <sup>413</sup>
1- “No ternás dioses ajenos” <sup>414</sup> (33).	1- “No tengáis otros dioses junto a mí” (Ex 20: 2; Dt. 5: 7).
2- “No tomarás el nombre de tu Señor Dios en vano” <sup>415</sup> (37).	2- “No te hagas ningún idolo, no te inclines delante de ellos ni los adores” (Éx. 20: 4 -6; Dt. 5: 8-10).
3- “Acuérdate de santificar las fiestas” <sup>416</sup> (39,40).	3- “No pronuncies el nombre del SEÑOR tu Dios a la ligera” (Éx. 20: 7; Dt. 5: 11).
4- “Honrrarás a tu padre y a tu madre” <sup>417</sup> (43).	4- “Acuérdate del sábado para consagrarlo. Trabaja seis días y haz en ellos todo lo que tengas que hacer, pero el día séptimo será un día de reposo para honrar al Señor tu Dios” (Éx. 20: 8 -11; Dt. 5: 12 - 15).
5- “No matarás” <sup>418</sup> (45).	5- “Honra a tu padre y a tu madre, para que disfrutes de una larga vida en la tierra que te da el Señor tu Dios” (Éx. 20: 12; Dt. 5: 16).
6- “No cometerás adulterio” <sup>419</sup> (48).	6- “No mates” (Éx. 20: 13; Dt. 5: 17).
7- “No hurtarás” <sup>420</sup> (49).	7- “No cometerás adulterio” (Éx. 20: 14; Dt. 5: 18).
8- “No hablarás contra tu próximo falso testimonio” <sup>421</sup> (51).	8- “No robes” (Éx. 20: 15; Dt. 5: 19).
9- “No cobdiciarás la mujer de tu próximo” <sup>422</sup> (52).	9- “No des falso testimonio en contra de tu prójimo” (Éx. 20: 16; Dt. 5: 20).
10- “No cobdiciarás la hazienda de tu próximo” <sup>423</sup> (53).	10- “No codicies la casa de tu prójimo: no codicies su esposa, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que le pertenezca” (Éx. 20: 17; Dt. 5: 21).

414 En nota al margen, el autor anota cada uno de los mandamientos en latín “I. *Non habe bis deos alienos*,” folio 20a de la edición de 1529.

415 “II. *Non assumes nomen dni, di tui in vanum*,” folio 23a.

416 “III. *Memento ut diem sabbati sanctifices*,” folio 25a.

417 “III. *Honora patrem et matrem*,” folio 27a.

418 “V. *Non occides*,” folio 29a.

419 “VI. *Non mechaberis*,” folio 31b.

420 “VII. *Non futum facies*,” folio 32b.

421 “VIII. *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*,” folio 33b.

422 “IX. *Non concupisces uxorem proximitui*,” folio 34b.

423 “X. *Non cuncupisces rem proximi tui*,” folio 35<sup>a</sup>.

De acuerdo con la tabla 3, se observan algunas discrepancias entre las dos listas: a) el segundo precepto prohibía la realización y adoración de imágenes y la religión oficial de la época la cambió por el tercero; b) el cuarto mandamiento señalaba al sábado como el día de descanso y no decía nada de guardar todas las fiestas; c) la división del décimo mandamiento en dos preceptos por parte de la religión católica para que coincidieran las cuentas.

Juan de Valdés, por medio del arzobispo, sigue el ejemplo de Moisés, quien repitió el Decálogo a Israel en el quinto libro que escribió; el conguense los recapitula en el parlamento 233. No es solamente una imitación del proceso retórico usado por el gran profeta hebreo, sino también una técnica retórica de *amplificatio*, utilizada por medio de la repetición, que es uno de los recursos sugeridos por Erasmo en *De copia Verborum ac rerum*.

Valdés utiliza los diez mandamientos que la religión tradicional enseñaba, pero los interpreta de manera muy diferente, enfatizando el dejar de usarlos como un mero formalismo exterior y comenzar con el deseo de obedecerlos en el espíritu de la letra, lo cual conducía al creyente a un amor y devoción a Dios sobre todas las cosas y a amor al prójimo como a él mismo. Interpretación acorde con la presentada en el Nuevo Testamento y, principalmente, en el Sermón del Monte, la cual fue seguida por la mayoría de los reformadores. Juan de Valdés y muchos otros heterodoxos entendían que no existe incompatibilidad alguna entre la exigencia divina comunicada en imperativos concretos y el llamado de Dios a una entrega personal en el amor a Él. Para ellos, la ética bíblica está arraigada en un orden estructurado y no en un misticismo informe. Por razones de espacio no puedo transcribir todos los parlamentos en los que se ilustra la interpretación que da Valdés al Decálogo, pero se puede ver algo de ello en el resumen, *amplificatio*, que el autor hace de estos, al repetirlos de forma abreviada:

(233) ARÇOBISPO [...] Aliende pues de todo lo que avemos dicho, quiero daros un buen e sutil aviso para que entendáys en breve todo lo dicho, y es que en las negaciones destos mandamientos se concluyen afirmaciones, las quales los declaran desta manera.

El primero, que dize No ternas dioses agenos por su afirmación se declara diciendo, adorarás a un solo Dios a Él solo amarás.<sup>424</sup>

El segundo, que dize No tomarás el nombre de tu Dios en vano, por su afirmación assimesmo se declara diciendo tomarás el nombre de tu Dios con mucho acatamiento, e con temor le invocarás, e le glorificarás, e le

424 El original tiene nota al margen, que reza: “I. Mat. 4 y Den. 6.” El autor apuntala su interpretación con pasajes de las Escrituras. *Den* debe entenderse como *Deuteronomio*. En el original, el autor usa los números romanos para numerar los capítulos; aquí usaré los números arábigos.

bendecirás con conocimiento de tu baxeza e poquedad, e jurarás su nombre solamente quando se ofreciere necesidad.<sup>425</sup>

El tercero, que es Santificarás las fiestas, quiere dezir no harás en ellas obra servil, sino cessarás de todo trabajo corporal e spiritual. El trabajo spiritual es el offender a Dios, porque en ninguna cosa trabaja más el ánima que quando se ve apartada de Dios.<sup>426</sup>

El cuarto, que es Honrrarás a tu padre e a tu madre, bien claro está y es también affirmativo.<sup>427</sup>

El quinto, que es No matarás, se declara assimismo diciendo, sey pacífico e manso de corazón, paciente, sosegado e quieto, e haz con tu próximos lo que querrías que hiziessen contigo.<sup>428</sup>

El sexto, que es No cometerás adulterio, también se declara por su afirmación, diciendo, sey casto, continiente, templado, sobrio e modesto, y esto de íntimo e alegre corazón.<sup>429</sup>

El séptimo, que es No hurtarás, de la misma manera se declara, diciendo, ser pobre de espíritu, conténtate con lo que tienes y sey modesto.<sup>430</sup>

El octavo, que es No levantarás falso testimonio, declara su afirmación, diciendo ternás muy de corazón con tu próximo amistad, excusándolo, deffendiéndolo, y en fin haziendo con él lo que querryas que él hiziesse contigo.<sup>431</sup>

El nono y el décimo, que son No dessearás la mujer de tu próximo, ni su hazienda, assimismo por lo dicho está claro que los declaran sus afirmaciones, diciendo favoreced muy de corazón a vuestros próximos y quereldes todo bien, e ningún mal les hagáys. De manera que de lo dicho podemos muy bien colegir que los diez mandamientos están muy bien declarados por Jesu Christo Dios y señor nuestro, e por sus apóstolos, adonde enseñan que tengamos fe, esperança, charidad, obediencia, reverencia, humildad, mansedumbre, paz, paciencia, modestia, castidad, pobreza, bondad, benignidad, y en fin que nos amemos unos a otros. Para alcanzar todo esto, sin lo qual no se puede cumplir la ley de Dios, es menester especial gracia de Dios, porque sin su favor ninguna cosa podemos hazer que se verdaderamente buena, e por esto dize sant Pablo que la ley es spiritual, porque para cumplirla es menester espíritu, o por mejor dezir no la puede cumplir sin el varón spiritual<sup>432</sup> (53, 54).

425 La nota al margen es: "II. Rom. 2, Johel 2 y I Cor. 2."

426 La nota al margen reza: "III. Esa. 1; Tob. 12; Pro. 16." "Esa" es abreviatura de Isaías. Es un hecho muy interesante el que Valdés hace uso de los libros apócrifos.

427 Solo tiene como nota al margen un sencillo "IV."

428 Nota al margen: "V. Mat. 5."

429 Nota al margen: "VI. I Cor. 6."

430 Nota al margen: "VII."

431 Nota al margen: "Ro. 12. Mat. 6. 9. 10."

432 Nota al margen: "IX. X. Romanos 13. I Cor. 12. Ro. 7." La edición de Ángel Alcalá omite

En su interpretación el autor enfatiza los aspectos positivos de cada precepto, mientras que en el original están señalados de forma negativa; lo hace de esta manera con el firme propósito de subrayar el beneficio recibido por quienes deciden practicarlos.

Las formas internas de persuasión utilizadas en la construcción, *ergasia*, se resumen en tabla 4.

---

la cita de Romanos 13.

433 En todo el texto, las Escrituras constituyen la base teológica para todas sus advertencias, consejos e interpretaciones.

434 Para reafirmar la gravedad del asunto, afirma “se quexa en muchas partes de la Sagrada Escritura,” pero solo ofrece dos citas, posiblemente para no extenderse demasiado.

435 Esta cita no aparece en la edición de Ángel Alcalá.

436 No se ha podido precisar si el confesionario al que se refiere Valdés es algún tratado escrito por Pedro Sánchez Ciruelo o si el autor usa la ironía para englobar en el término, según la DRAE, a “hombre muy necio e incapaz.” Si se refiere al maestro darocense, también lo hace en sentido irónico, pues fue un antierasmista acérrimo en la Universidad de Alcalá, donde tuvo una larga estancia (1508–1533) y publicó, además de sus obras sobre matemáticas y lógica, varios tratados sobre cuestiones religioso-morales. Se le recuerda, además, por ser quien dijo las oraciones fúnebres del Cardenal Cisneros (1517) y de Antonio Nebrija (1527). Asistió a las juntas teológicas de Valladolid, convocadas por el Emperador Carlos V para discutir la ortodoxia de Erasmo. Ver Ayala (1993). Considero que en cualquiera de las dos formas, Valdés usa la ironía porque el arzobispo, al ser cuestionado sobre Antronio (sobre cuál es su parecer), responde en el parlamento 165: “Esto os baste, que la quebrantan todos aquellos que no biven con la simplicidad e puridad que avemos dicho.”

437 En el parlamento 149, en el margen derecho de la hoja, hay una enmienda, hecha a mano, para corregir un error de imprenta, pues habían puesto como autor del parlamento a *Antro*, si bien corresponde al arzobis.



Tabla 4. Formas internas de persuasión en la segunda unidad retórica

Unidad retórica	Recursos	Parlamento
Necesidad de obedecer el decálogo	Tópico de la “voluntad de Dios.” Tópico de la “obediencia del creyente.” <i>Ethos</i> de las Escrituras: <sup>433</sup> Éxodo 20 y Dt. 5.	145
Mandamientos expresados de forma negativa	<i>Logos</i> , comparación de la ley de Dios con la ley de los hombres. <i>Ethos</i> de las Escrituras: Romanos 7.	146 y 147
Sobre el primer mandamiento	<i>Logos</i> , cómo se quebranta y definiendo las dos formas de idolatría. <i>Ethos</i> de las Escrituras: Mateo 15 y Dt. 6. <sup>434</sup> <i>Ethos</i> de las Escrituras, Romanos 5, para explicar cómo desarrollar confianza en Dios, pues “deste conocimiento nasce que menospreciemos las cosas exteriores.” <i>Ethos</i> de las Escrituras, Romanos 7, <sup>435</sup> para corregir el error común, en el cual estaba participando Antronio, de pensar que él no tenía dioses ajenos. <i>Logos</i> y <i>ethos</i> de las Escrituras para reflexionar sobre la perfección cristiana, Mateo 7 y Salmo 50. <i>Ethos</i> , el <i>Confesionario</i> del maestro Ciruelo. <sup>436</sup>	148 <sup>437</sup> al 165
Sobre el segundo mandamiento	El arzobispo apela al <i>logos</i> para reflexionar sobre la diferencia entre este mandamiento y el anterior. <sup>438</sup> Usa el <i>Ethos</i> de las Escrituras, Romanos 10, para sustentar los casos en que se debe invocar el nombre de Dios. Vuelve al <i>logos</i> para explicar la diferencia entre una buena intención y una mala obra, usando como ejemplo a los ensalmadores <sup>439</sup> y luego tira del <i>pathos</i> de las Escrituras, <sup>440</sup> Romanos 9, Juan 16, I Samuel 15, 2 Samuel 24, 2 Samuel 6, Mateo 26, <sup>441</sup> para ilustrar varios ejemplos. Vuelve a usar el <i>ethos</i> de las Escrituras, Mateo 5:33–37, para seguir sustentando el no jurar en vano, pero esta vez lo hace dentro del parlamento y no da la cita bíblica.	166 al 181

438 En el margen derecho hay una nota que solo dice *nota*. Ángel Alcalá la incluye en su edición, pero Emilio Monjo la omite. Parece que Valdés hizo la anotación para luego incluir alguna cita que sustentara la meditación, pero se le olvidó.

439 A diferencia de las plegarias que se hacen a Dios o los rezos que se hacen a alguien considerado *santo*, en términos católicos, los ensalmos son más parecidos a los conjuros y a las fórmulas mágicas.

440 (179) ARÇOBISPO [...] y si hos basta la autoridad de sant Pablo, daros he otra de Jesu Christo nuestro señor, el qual dixo a sus discípulos que (38).

441 En todas las citas bíblicas, Ángel Alcalá mantiene la cita en latín, como aparece en el original, mientras Emilio Monjo hace la traducción al castellano y la sitúa a pie de página.

Sobre el tercer mandamiento	<p>Usa del <i>logos</i> para una breve explicación del tema y, rápidamente, pasa al <i>ethos</i> de las Escrituras, Hebreos 4, con el fin de tratar sobre cómo está compuesto el hombre, para de esta manera poder explicar la necesidad del creyente de cumplirlo interiormente.</p> <p>Usa el <i>logos</i>, luego el <i>ethos</i> de las Escrituras, Salmo 1 y, finalmente, el <i>pathos</i>,<sup>442</sup> para tratar algunos ejemplos del mal uso dado al día de descanso.</p> <p>Aprovecha el tema para exhortar por medio del <i>ethos</i> de las Escrituras, Efesios 4, I Corintios 13 y Santiago 5, a todo buen creyente a vivir cada día como si fuera domingo, pensando en cómo agradar a Dios, teniendo como ejercicio espiritual, entre otros, el de la oración.</p> <p>Eusebio presenta la idea tradicional que tienen las personas de guardar el domingo y los días de fiesta: sin hacer ningún trabajo y solo pensando en jugar. El arzobispo no quiere entrar en el tema, pero Antronio introduce un cuento <i>donoso</i>, ante el cual Fray Pedro de Alba responde con el <i>pathos</i>,<sup>443</sup> para inducir al lector a sentir lo mismo.</p>	182 al 193
Sobre el cuarto mandamiento	<p>Usa el <i>logos</i> para interpretar el mandamiento de cómo honrar, de forma exterior e interior, y establece lo que sería una correcta relación, no solo de padres e hijos, sino también entre esposos, entre amos- criados, con las autoridades civiles/eclesiásticas y, finalmente, con los maestros y personas mayores.</p> <p>Usa el <i>ethos</i> de las Escrituras, Col. 3,<sup>444</sup> 4 de R. 5,<sup>445</sup> Ef. 6, Ro. 13.<sup>446</sup></p> <p>Recurre al <i>ethos</i> de las Escrituras, Mt. 6<sup>447</sup> y una cita ilegible,<sup>448</sup> para corregir una enfermedad que <i>es a muchos común</i>.</p> <p>Termina la unidad retórica haciendo un breve resumen de todo lo dicho.</p>	194 al 197

442 (187) ARÇOBISPO Bien lo veo, y aun lo siento en el ánima. [...] Quán mal se guardó esto entre los christianos, no hay necesidad de dezirlo, pero creedme que quando veo los días de fiesta algunos corrillos de murmuradores... y otros de jugadores, unos en las plaças, otros en las barbacanas, me enciendo en una tal ira, que querría dar bozes de lástima (40).

443 (193) ARÇOBISPO [...] Digoos de verdad que quando en esto pienso se me rompe el coraçón. No digo yo que no hizo mal el labrador, pero quéxome del poco respeto que se tiene a los mandamientos de Dios, y quéxome del falso juizio y engañoso con que juzgamos estas cosas (42).

444 Ángel Alcalá la omite (1997: 44) y Emilio Monjo añade Ef. 5 (2008: 118).

445 La cita correcta, como bien anota Emilio Monjo en su edición, es II de Reyes 5. Ángel Alcalá repite el error en la cita que tiene la edición facsímil.

446 Ángel Alcalá la omite (1997: 44).

447 La cita correcta, como bien anota Emilio Monjo en su edición de 2008, es Mateo 15. Ángel Alcalá repite el error en la cita que tiene la edición facsímil.

448 Ángel Alcalá, en su edición, la omite y Emilio Monjo interpreta Gálatas 6, porque la porción del texto escrito en el parlamento 197 es idéntico a la cita de Gálatas 6: 10.

449 Este era uno de los temas más delicados a tratar y sobre el que, posiblemente, algunos líderes inquisitoriales se sentirían redargüidos.

450 Incluye a los dos padres contra la creencia general de que era solo la figura paterna.

<p>Sobre el quinto mandamiento<sup>449</sup></p>	<p>Inicia esta unidad retórica con una breve recapitulación de lo dicho hasta ahora, dividiendo en dos grupos los preceptos: los cuatro primeros con respecto a Dios y “e a sus vicarios, que son los padres<sup>450</sup> de cada uno” y los “seys que se siguen se endereçan al próximo;” y haciendo notar a sus contertulios “una maravillosa orden, y es que empieçan desde lo que es más arduo, hasta lo que es más baxo.”</p> <p>Luego explica cómo ha sido corrompido este principio por los fariseos de la época de Jesús y cómo este lo corrigió, dándole el correcto significado, el cual es más profundo que la sola letra “donde parece clarísimamente, que por este mandamiento somos obligados a no tener yra alguna, ni rancor, contra nuestros próximos, ni dezirles detrás ni delante cosa que les pueda dañar.”</p> <p>Usa como base teológica el <i>pathos</i> de las Escrituras, repitiendo dos veces, como queriendo hacer énfasis, la misma cita: Mateo 5.</p> <p>Apela al <i>pathos</i> para denunciar una situación delicada: “Y aun de esso me duelo yo, que veo a cada passo muchos dessos que dezís, los quales con traer unas cuentas colgando de su puñalejo, y un librito de rezar en la manga, e oír cada día missa, piensan y tienen por cierto que si se assentassen a cuenta con Dios, le alcançarian de cuenta.” Denuncia corroborada por Eusebio en su intervención (202).</p> <p>Sin señalar a nadie, y colocando a todos los hombres en la misma situación, muestra la solución al problema.</p> <p>Amplían el tema, por medio de Antronio, los parlamentos 204, 206 y 208. En los dos primeros, el autor lo hace por medio de dos preguntas que señalan al <i>pathos</i> del creyente:</p> <p>“¿Cómo conoceré yo si tengo odio contra mi próximo o no?” Aquí Valdés apela al <i>ethos</i> de las Escrituras, señalando 1 de Corintios 13 y enfatizando el <i>pathos</i> de un creyente libre de este pecado: “Quando conociéredes en vos que tenéis vuestro spiritu tan apaziguado e amortiguado, que puesto caso que os quitasen todo quanto tenéis, e la vida con ello, no terniédes odio contra el que os lo quitasse, hazed cuenta que estáis libre deste pecado.”</p> <p>“¿Cómo que tan puro es menester que sea el hombre que ni aun rencor no ha de tener por los males que le hazen?”</p> <p>Responde a esta inquietud por medio del arzobispo, quien cita casi literalmente Mateo 5: 43 al 48 y anota al margen del texto la referencia bíblica.</p> <p>La tercera y última aclaración que inquiere Antronio, parlamento 208, es sobre el tópico de la perfección cristiana, pues a su parecer solo los creyentes perfectos son capaces de cumplir este mandamiento.</p> <p>Fray Pedro de Alba responde, utilizando el <i>pathos</i> de cada creyente “Para alcançar esto que digo, menester es que seamos perfectos, pero es razón que todos lo sepan, porque el que se hallare falto dello conozca que no es perfecto, e que no siéndolo, no guarda enteramente este mandamiento, e assí trabaje con continua oración a Dios, para que dé imperfecto lo haga perfecto, pues todo Christiano debe tener ojo a esta perfición” (48).</p> <p>Valdés termina la presente unidad retórica reiterando, de forma delicada y sutil, que todos son culpables de este pecado: “digo que avéys de mirar que entendido de lo que es menos pecado y más interior se entiende de lo que es más manifesto y exterior, e por esso no he hablado de los que o son en dicho o en hecho o en consejo culpables de la muerte de alguno” (48). En este sencillo pasaje, el autor manifiesta lo mucho que era consciente de los ojos que estaban leyendo el texto.</p>	<p>198 al 209</p>
--	--	-------------------

Sobre el sexto mandamiento	<p>Es una de las unidades retóricas más breves —junto con la novena y la décima— y así lo manifiesta en los diferentes parlamentos que la componen. Valdés comienza anunciando el mandamiento y apela al <i>pathos</i> del arzobispo para justificar su brevedad. En el desarrollo del argumento, pasa rápidamente de las cosas exteriores (cómo se quebranta este mandamiento) a las interiores y espirituales. Usa como justificación bíblica Mateo 5.<sup>451</sup> Termina con un breve comentario de Antronio, reconociendo “que voy ya cayendo en la cuenta, que hasta agora no avía sabido qué cosa es cristiandad.”</p>	210 al 215
Sobre el séptimo mandamiento	<p>Inicia la exposición del mandamiento por parte de Eusebio y, seguidamente, el arzobispo expone, apelando al <i>logos</i>, dos maneras de quebrantarlo: “La primera a la letra, e assí diremos que aquí es prohibido el hurtar. Desta manera sola lo entendían los judíos, e así el que no hurtava se tenía por santo. La segunda manera es spiritualmente, e según la principal intención de Dios.” Esto le da pie para introducir dos tópicos, el de la <i>pobreza de espíritu</i>, la cual es necesaria para poder combatir “aquella bestia insaciable del avaricia, la qual dice el apóstol que es raíz de todo mal;” y el del <i>hombre spiritual</i>, el cual define como “el que gusta e siente las cosas spirituales y en ellas se deleyta y descansa, y de las corporales y exteriores ningún caso haze, antes las menosprecia como cosas inferiores a él, y en fin el que tiene puesto en Dios todo su amor e lo vivifica e conserva la gracia del Espíritu Santo, agora sea mancebo, casado, clérigo o fraile.” De esta manera, Valdés aclara una idea muy común según la cual solo los frailes y los clérigos eran hombres espirituales. El autor termina esta unidad retórica con una breve confesión por parte de Antronio sobre lo estrecha que es la religión propuesta por Fray Pedro de Alba. Valdés usa como <i>ethos</i> las Escrituras, con las siguientes citas: I de Timoteo 6,<sup>452</sup> Job 1, Gálatas 5, Romanos 10, Mateo 7 y 20, Salmo 1.<sup>453</sup> Luego hay dos citas difíciles de interpretar, que son omitidas por las dos ediciones que estoy cotejando.</p>	216 al 225
Sobre el octavo mandamiento	<p>En esta unidad retórica vuelve a denunciar un tema espinoso y muy delicado. En el desarrollo de esta va de lo general, todas las gentes, a lo particular: maestros y predicadores: “Contra este pecan infinita maneras de gentes, los murmuradores, maldicientes, mentirosos, engañadores, e pecan también los maestros que a sus discípulos enseñan cosas falsas, e los predicadores que no dan al pueblo la dotrina como la sienten e la deven sentir, sino como a ellos mejor les está porque todos éstos es menester que, para traer las cosas a sus intenciones, levanten mil falsos testimonios,” hacia los cuales es muy directo en su denuncia: “Entre estos sin ninguna dubda tienen mayor culpa los predicadores que por traer la escriptura sagrada a que diga lo que ellos quieren, la tuercen e corrompen, haziéndole que diga lo que no quiere, e también los que por mover el pueblo a unas devociones, no sé qué tales, les predicen en púlpitos e fuera de ellos no sé qué milagros falsos, y les cuentan cuentos e cosas falsas e mentirosas, e todo teniendo respeto a sus intereses malditos e diabólicos, de los cuales dize el apóstol que su dios es el vientre.. e su exercicio no es otro sino complacer a sus apetitos carnales, y de xpianos. Solamente tienen el nombre.” Sin duda, fue uno de los puntos que más ampollas levantó entre los inquisidores. Como en las anteriores unidades retóricas, en las que denuncia lo que le parece está mal, su retórica de confrontación termina solicitando oraciones para que puedan ser librados de semejante condición y de la intervención de las autoridades eclesiásticas. La base teológica para su exposición, el <i>ethos</i>, es 2 Corintios 2, Filipenses 3, 2 Timoteo 3-4 y Juan 10.</p>	226 al 227

Sobre el noveno mandamiento	En el desarrollo de esta unidad retórica, el autor recalca una vez más la necesidad de estar "e tan puros en lo exterior y en lo interior." El símil del adulterio como árbol que no es suficiente con cortar, sino que es necesario desarraigar, es de carácter casero y práctico.	228 al 231
Sobre el décimo mandamiento	Este mandamiento y el anterior son repetición del sexto y el séptimo, por lo cual no hay explicación ni base bíblica que los respalde.	232 y 233
Repetición de los mandamientos	<p><i>Expolitio</i> o técnica de ampliación. En la presente unidad retórica, además de repetir los mandamientos y expresarlos en forma positiva, Valdés está interesado en dar un mayor respaldo a su comentario con el <i>ethos</i> de las Escrituras, por lo cual anexa las siguientes notas, con su respectivo número al margen del texto:</p> <p>Para el I: Mateo 4, Deuteronomio 6.  Para el II: Romanos 2, Joel 2 y I Corintios 2.  Para el III: Isaías 1, Tobías 12,<sup>454</sup> Proverbios 16.  Para el IV: ninguno.  Para el V: Mateo 5.  Para el VI: I Corintios 6.  Para el VII: ninguno.  Para el VIII: Romanos 12, Mateo 6, 9 y 10.  Para el IX y el X: ninguno.</p>	233

451 En este apartado hay dos citas, la primera, Mateo 5, es omitida por Ángel; la segunda es ilegible, folio xxxii, y es omitida por las dos ediciones que estoy cotejando.

452 Por dos veces en la misma unidad, igual que Gálatas 5.

453 Ángel Alcalá la interpreta como Salmo 1, Emilio Monjo como Salmo 51 y yo leo Salmo 50 en la nota. Leyendo el texto, queda claro que hace referencia al 51.

454 Libro apócrifo.

Antes de cerrar esta unidad retórica, Eusebio, a manera de colofón, en el parlamento 234,<sup>455</sup> inquiera sobre “dos cosas necessarias” que inquietan a todo creyente sincero: la primera tiene que ver con la razón por la que se dieron los diez mandamientos si se preveía que el hombre no podía cumplirlos. Este asunto es tratado de manera muy amplia por Valdés en el *Alfabeto cristiano*,<sup>456</sup> pero aquí, de manera breve y sencilla, lo explica de la siguiente manera: “(235) ARÇOBISPO [...] Quanto a lo primero, avéis de saber que dize sant Pablo que la Ley se dio para que mostrasse el pecado” (55). Valdés, y la mayoría de los reformadores, eran del mismo pensamiento: el propósito de la ley no era cumplirla, sino mostrar al hombre que es pecador; lo cual había explicado en parlamentos anteriores. Veamos un ejemplo:

(147) ARÇOBISPO [...] pero la ley de Dios es muy de otra manera, por lo qual no solamente somos para delante avisados de lo que devemos hazer o no hazer, pero como dize sant Pablo, por ella venimos en conoscimiento de los malos pecados que avemos hecho contra Dios, e assí muéstranos como somos pecadores. El qual conocimiento es principio de verdadera justificación (32).

Como base teológica (*ethos*), para sustentar su pensamiento, el autor cita Romanos 7<sup>457</sup> (dos veces) y 3, Romanos 8, Filipenses 4, Romanos 5, Mateo 2, Isaías 14 y, una vez más, Romanos 8.

La segunda inquietud se relaciona con algo particular de la época que nos ocupa. Eusebio quiere saber la razón por la que no aparecen numerados en el Antiguo Testamento el amor a Dios y al prójimo, como se hace en el Nuevo Testamento. Para responder —parlamentos 237 a 240—, el arzobispo apela primero al *ethos* de las Escrituras, Mateo 22, Lucas 10, Marcos 12<sup>458</sup> y Gálatas 5; después, al *logos* para explicar que la numeración no corresponde a orden sino a dignidad y que los diez mandamientos están contenidos en los dos pronunciados en el Nuevo Pacto: los tres primeros en el amor a Dios y los siete restantes el amor al *próximo*. “(239) ARÇOBISPO [...] De manara que bien dize sant Pablo, que el que ama cumple la ley, y en otra parte que el cumplimiento de la ley es el amor” (56). Este último comentario, amén de dejar satisfecho a Eusebio, cierra el tema en cuestión y, al mismo tiempo, da pie para que Antronio introduzca la nueva unidad retórica.

455 En el original, la nota al margen es Juan 15 —Ángel Alcalá lo lee como Juan 16—. La otra cita que acompaña la nota es Romanos 7.

456 En el que se encuentra expresado con mayor amplitud y claridad (Valdés, 1983: 21-23).

457 Monjo interpreta Romanos 3:7, posiblemente sin recordar que, en ese tiempo, todavía no se tenía la división en versículos.

458 Cita omitida en la edición de Alcalá.

*Tercera unidad retórica*

Trata de los dos pilares sobre los que se levanta toda la doctrina cristiana: “particularmente los dos del amor de Dios y del próximo.” Aparece en la tabla de contenido como un subtema del Decálogo, pero, de la manera en que es tratado por el autor, no deja lugar a dudas de que para él se trata de una cuestión de suma importancia, a la que va a dedicar mucho espacio en la conversación, y que desarrolla en los parlamentos 241 a 260.

**Tabla 5. Los dos pilares de la fe cristiana: del amor de Dios y del próximo**

Columna	Argumentos	Parlamento
Amor a Dios	<p>Puesto que el hombre siempre busca un objeto al cual amar y en lo que primero deposita su afecto es en sí mismo, lo cual le ciega, Dios ordena que le amemos a él en primer lugar. La razón para ello descansa en dos argumentos.</p> <p>El primero de ellos se basa en el <i>ethos</i> de las Escrituras: Mateo 6, 12, 11, Santiago 1, Salmo 54, Juan 6 y Colosenses 3.</p> <p>El segundo apela al <i>pathos</i> del creyente. Por seis veces invita a sus interlocutores a probar cada día este mandamiento, para ver si es bueno en su experiencia personal, pues entre otras razones, ello hará que alegremente obedezca a Dios.</p>	244 - 247
Amor al prójimo	<p>Usa tres argumentos, siguiendo en cada uno de ellos un enfoque persuasivo diferente. La primera razón apela al <i>ethos</i> de las Escrituras: Isaías 53, I Corintios 2, Mateo y Gálatas 6.</p> <p>Para la segunda razón apela al <i>pathos</i> del cristiano. Una vez más, solo en el caminar diario se pueden conocer los beneficios de tal principio.</p> <p>En la tercera recurre al <i>logos</i>, pues razona que este mandamiento es algo natural a toda persona por lo cual le produce satisfacción cumplirlo y que en ello hay una obligación para el vivir en sociedad.</p>	247 - 249
Errores e Interdependencia	<p>Finalmente, por medio del arzobispo, se corrige un error común en la época, consistente en atribuir a Dios el ordenar al hombre amarse primero a sí mismo.</p> <p>Terminar la unidad mostrando la interdependencia entre estos dos mandamientos: no es posible cumplir uno sin cumplir el otro y el cuidado que se debe tener con la actitud farisaica de algunas personas que con expresiones externas pretender adorar a Dios mientras desprecian a sus semejantes.</p>	249- 252



Valdés comienza la unidad tratando del amor a Dios —parlamentos 244-247—, recordando que está contenido tanto en el primer artículo del credo como en el primer mandamiento. Luego usa el *ethos* de las Escrituras para citar Mateo 6, 12,<sup>459</sup> 11, Santiago 1, Salmos 54, Juan 6,<sup>460</sup> Colosenses 3; finalmente, el autor apela al *pathos* del creyente, usando el tópico de la *experiencia cristiana* como medio para que cada persona conozca si cada creyente cumple este principio. Esto parece un tanto redundante, pues presenta hasta seis veces el uso que hace del término *experiencia* en este parlamento. Hablaré de ello en la *elocutio*.

La segunda parte de esta unidad retórica —sobre el amor al prójimo— comienza con Antronio, quien anima al prelado a platicar sobre el tema. Como es habitual a través de todo el texto, Valdés inicia con el *ethos* de las Escrituras: Isaías 53, I Corintios 2, Mateo y Gálatas 6. Luego usa el *logos* para presentar dos premisas: a) considera el amar al prójimo un mandamiento natural a toda persona, lo cual le permite estar satisfecho si lo cumple; y, b) explica lo que él entiende es el cumplimiento de esta obligación:

(248) ARÇOBISPO [...] por lo qual mandamiento me obliga a que jamás piense diga ni haga cosa que sea en perjuyzio de mi próximo, y allende de desto, a que siempre en quanto me fuere posible le haga bien, y le allegue su provecho, y le aparte su daño, y aun a que muchas vezes posponga mi interesse particular por el bien de mi próximo (59).

No importa la condición de ese prójimo pues reitera, haciendo uso de su *ethos*, que es algo que él también tiene ordenado se haga en su arzobispado.<sup>461</sup> En los siguientes parlamentos, 249 y 250, corrige un error común en la época, que atribuía a Dios la frase *charitas bene ordinata incipit a se ipso*,<sup>462</sup> apelando al *ethos* de las Escrituras<sup>463</sup> y luego al *pathos* del verdadero creyente.

El arzobispo concluye esta unidad retórica, parlamentos 251-253, razonando sobre la interdependencia de los dos mandamientos y, por medio del *pathos*, con una invectiva sobre la actitud farisaica de algunas personas:

(252)ARÇOBISPO [...] Verdaderamente no sé cómo no tienen empacho unos hombres, que sin mostrar en toda su vida señal deste amor, por no sé qué ceremonias y devociones que ellos se inventan se tiene por más que

459 Estas dos notas son omitidas en la edición de Emilio Monjo, página 130.

460 Alcalá omite esta cita. Existe también una nota más que dice simplemente *nota*, la cual es omitida por Emilio Monjo.

461 Los otros parlamentos en los que apela a su *ethos* son el 189, el 260 y el epílogo de la obra.

462 Emilio Monjo traduce la frase del latín al español: “la caridad bien entendida, empieza por uno mismo” y omite la nota al margen: “sentencia vulgar” (2008: 133).

463 Juan 15, Romanos 9, Éxodo 23.

christianos, y lo que más es de notar y aun de llorar en los tales, es que al que veen que no toma y adora sus frías y vanas devociones, aunque este tal claramente biva conforme a la ley de Dios, no le tienen por christiano. Ésta es sin dubda ninguna la justicia pharisaica, que ensalça sus obras exteriores y disminuye y tiene en poco las interiores de los otros (60).

Al invocar la necesidad de tratar otros temas de manera que “aya tiempo para todo,” los interlocutores se disponen a abordar un nuevo asunto. Todo el comentario a los diez mandamientos y, en especial, la explicación de los dos recién analizados, son la parte más personal del *DDC*, algo que también enfatiza Marcel Bataillon: “Tout son commentaire des dix commandements, qui est peut-être la partie la plus personnelle du Diálogo, pourrait porter en épigraphe la parole de l’Épître ahus Romains: “*Je n’ai connu le péché que par la Loi*” (1981: 128). La exégesis que hace Juan de Valdés sobre los diez mandamientos nos permite ver pinceladas o nuevas semillas de su todavía incipiente teología.<sup>464</sup>

- La vida interior del creyente:

(149) ARÇOBISPO Es menester que sepan que ay principalmente dos maneras de ydolatría, una es exterior e otra interior. La exterior es adorar un madero, una piedra, un animal o alguna cosa tal, assí como parece por el Testamento Viejo, e por las escripturas de los gentiles que antiguamente algunos hazían, y ésta procedía de la interior la qual es quando el hombre, o por temor de la pena, o por su interesse propio dexa de adorar exteriormente estas criaturas. Pero en lo interior tiene puesto su amor e su confiança en ellas. [...] Porque esto no es otras cosas, sino adorar a Dios con la carne, que es con el cuerpo exterior, e adorar interiormente a la creatura con el espíritu (33).

- La necesidad de la gracia de Dios para cumplir los requisitos que Él pide, principalmente en uno de los más difíciles de cumplir, el quinto mandamiento:

(203) ARÇOBISPO [...] Avéis de saber que este mandamiento es tan profundo, que ninguno lo puede enteramente cumplir sin gracia porque en la verdad si cada uno se escudriña bien, habrá pocos que no se coxquean deste pie, de manera que el que quisiere cumplir este mandamiento, trabaje en quanto le fuer possible de amar con entrañable amor a todos, o por mejor dezir, ruegue a Dios que le dé gracia para que alcance este amor (47).

464 La cual desarrolla posteriormente en el *Alfabeto cristiano* y, sobre todo, en las *Ciento Diez Consideraciones*.

Y, más adelante, vuelve a enfatizar la necesidad de la gracia para cumplir todos los mandamientos: “(233) ARÇOBISPO [...] Para alcançar todo esto, sin lo qual no se puede cumplir la ley de Dios, es menester especial gracia de Dios, porque sin su favor ninguna cosa podemos hazer que sea verdaderamente buena” (54).

- En la interpretación espiritual del Texto Sagrado, Valdés busca en todo momento el genuino sentido cristiano, principalmente de los mandamientos, cuyo alcance, él considera, va más allá de un elemental cumplimiento legalista (de una interpretación literal);<sup>465</sup> en esto sigue lo que el autor entiende hizo Jesús en el Sermón del Monte. Solo transcribo una cita, la que considero más relevante, de las numerosas que hay en todo el texto:

(199) ARÇOBISPO [...] La causa era porque entendía la ley a la letra e no según la intención de Dios que dio la ley, y por esta causa, queriendo Jesu Christo nuestro señor, según cuenta Sant Matheo, declarar este mandamiento, dize: “*Ya oystes que fue dicho a los antiguos, no matarás, yo empero os digo a vosotros que el que se ayra o enoja contra su hermano...*” Donde parece clarísimamente, que por este mandamiento somos obligados a no tener yra alguna, ni rancor, contra nuestros próximos, ni dezirles detrás ni delante cosa que les pueda dañar (46).

Antes de continuar con los otros temas de la tabla de contenido, Valdés incluye una breve unidad retórica, de los parlamentos 253 al 260. Eusebio, con un “acuérdeseme que al principio nos dixistes,” le da pie para inquirir sobre los tres capítulos de San Mateo y la importancia<sup>466</sup> que le merecen, pues, le parece, en ellos está resumida, como bien lo acredita en el parlamento 256 —y en la nota al margen—, la doctrina cristiana. Los capítulos quinto, sexto y séptimo del Evangelio de Mateo presentan un sermón que Jesús habría pronunciado al inicio de su ministerio llamado, tradicionalmente *sermón de la montaña*.<sup>467</sup> Mateo, un recaudador de impuestos (Mt. 9: 9-13), escogido entre el círculo de

465 Stefania Pastore dice al respecto, “la tradicional aritmética de la moral cristiana adquiriría una tonalidad exquisitamente espiritual, ya que detrás de cada precepto ritual y la consecuente interpretación literal se sugería su genuino sentido cristiano” (2010: 258). Bataillon ve un reflejo de esto en el tercer mandamiento, “ [...] *soit qu’il fasse jaillir de sa méditation une magnifique formule, telle que celle du Sabbat chrétien à laquelle aboutit, dans l’Alfabeto, L’interprétation spirituelle du troisième commandement* ” (1981: 147).

466 Los temas delicados y muy importantes para el autor no fueron listados en la tabla de contenido. Son tratados en la obra con suma delicadeza, pues son considerados por el autor asuntos espinosos para ser comentados en el momento oportuno, con el propósito de no despertar suspicacias o malos entendidos por parte de sus lectores.

467 Un buen estudio de la retórica deliberativa en el “Sermón de la Montaña” lo encontramos en el capítulo 2 del libro *Retórica y Nuevo Testamento*, de George A. Kennedy (2003).

los discípulos para ser parte del grupo de los doce apóstoles, recopiló en este sermón los puntos principales de la doctrina ética,<sup>468</sup> proclamada por el Mesías. Para el arzobispo (parlamento 256) son importantes porque, una vez que la persona ha creído, “es menester que sepa la voluntad de Dios, para que obre según cree,” pero principalmente porque, partiendo del *ethos* de la Escritura que el pasaje le provee, puede poner el “dedo en la llaga” de la realidad que se vivía:

(256) ARÇOBISPO [...] porque allí enseña Jesu Christo en qué consiste la bienaventurança que en este vida puede uno alcançar, y como los buenos son los que el mundo persigue y los malos los perseguidores. Y allí nos manda que perdonemos unos a otros las injurias, y que no seamos pleitistas, y que no demos mal por mal, y que si nos dieren una bofetada, paremos el otro carrillo para sufrir otra. También dize que si alguno nos quisiere poner a pleito nuestras capas, le debemos los sayos antes que venir a juyzio con él, y allí manda que demos a quien nos pide, y que prestemos a quien nos demanda prestado, y que amemos a nuestros enemigos [...] y aprendemos a ser humildes, pacíficos, y quietos, y aprendemos a no ser hypócritas, y aprendemos en fin a no ser avaros sino liberales y francos con todos. Todas estas cosas es menester que no solamente qualquier christiano las sepa de coro, pero que muy de veras las encaxe en su ánima antes que se corrompan con falsas y dañosas opiniones (1997: 61).

La respuesta de Antronio según la cual estas cosas, como era la creencia común,<sup>469</sup> eran simples consejos,<sup>470</sup> hace que el arzobispo le explique, apelando al *pathos*, que sin ellas “no se puede guardar perfectamente la paz y tranquilidad christiana.” En una frase corta y aparentemente sin mayor consideración para el lector moderno, pero de un profundo significado para todo aquel que sinceramente desea practicar la fe cristiana, Antronio expresa su satisfacción sobre la aclaración por medio de un enunciado muy valdesiano: *soy contento*. Termina su intervención pidiendo una copia de los

468 Algunos han llamado a este sermón la Carta Magna, el Manifiesto o la Constitución del Reino. Para un análisis detallado ver, entre otros, Matthew Henry (1999); José M. Martínez (1987); Alfred Edersheim (1987); L. Bonnet & A. Schroeder (1977); John A. Broadus (1968); Ralph Earle (1983); Robert Jamieson, A. R. Fausset & David Brown (1983). Es el discurso más largo y más completo de los que fueron pronunciados por Jesús y que registra la Escritura.

469 M. Bataillon, en su nota 39, muestra cómo esa *creencia común* era sospechosa de ser una idea tanto de los iluminados como de los erasmistas: “*L'idée que l'Evangile exige de l'homme une renonciation totale à ses passions et à l'entraînement de la coutume étal suspecte en Espagne comme étant une idée commune aux illuminés et à Erasme*” (1925: 250).

470 Hay una nota al margen que cita II Corintios 2 y 4. Alcalá interpreta “2 y 3” (1997: 62).

citados capítulos en romance, a lo que Fray Pedro de Alba se compromete a enviarle e, invocando a su *ethos*, les comenta a sus interlocutores que ha ordenado en su arzobispado se enseñe el decálogo de la manera que él lo ha expuesto.

Las unidades retóricas conformadas por los dos mandamientos y el Sermón del Monte son las piezas centrales de la obra, presentadas de manera encubierta, justo después del credo y los diez mandamientos. Los temas que desarrolla después, excepto los tres últimos, son para Juan de Valdés asuntos de menor importancia. Las piezas señaladas están colocadas de manera estratégica, en el momento de mayor atención por parte del lector. El tono en estas dos unidades retóricas es ameno, irónico, pero bastante severo en las denuncias que presenta, pues se busca con las palabras utilizadas, más que informar de una situación que se vive, persuadir al lector a un cambio de actitud en su conducta si se cree un auténtico creyente.

A partir de este momento, el autor desarrolla lo que Stefania Pastore llama “la aritmética de la moral cristiana,” recurso pedagógico muy utilizado en aquella época y que analizo a continuación.

#### *Cuarta unidad retórica*

Escribe sobre los siete pecados mortales, tema que se desarrolla entre los parlamentos 261-298. Inicia esta unidad retórica el arzobispo, mostrando poca predisposición para abordar la cuestión: “Cosa es éssa para deziros verdad en que hablo no de muy buena gana,” pues, piensa, en poco aprovecha al verdadero creyente. En la tabla cinco podemos ver cómo se desarrolla.

**Tabla 6. Cuarta unidad retórica. Los siete pecados mortales**

Pecado	Procedencia	Remedio, o medicina <sup>471</sup>	Parlamento
Origen de los siete pecados mortales <sup>472</sup>	<i>Ethos</i> : Juan Crisóstomo <sup>473</sup> y su estudio sobre Josué 10 y 12.	Cumplir los diez mandamientos.	264
Sobervia	<i>Logos</i> , dos formas: - Exterior por los bienes materiales. - Interior por los bienes espirituales. <i>Ethos</i> : Proverbios 31. <sup>474</sup>	Obedecer el primer mandamiento.	266
Vanagloria	<i>Ethos</i> : Romanos 1.	<i>Pathos</i> : reconocimiento, pena y súplica. <i>Logos</i> : “Comparación con los que valen más que vos.” <i>Ethos</i> : Romanos 6 y I Corintios 15.	267-268
Avaricia	<i>Ethos</i> : I Timoteo 6, Efesios 5. <i>Logos</i> : Prohibido en el primero, el séptimo y el último mandamiento.	<i>Pathos</i> : Confesar inclinación, súplica y aceptación. <i>Ethos</i> : Mateo 5.	269-270
Luxuria	<i>Ethos</i> : Efesios 5. Sexto mandamiento.	<i>Pathos</i> : Templanza, conversación honesta y casta, huir de la ociosidad.	271-272
Yra	<i>Ethos</i> : quinto mandamiento, Eclesiastés 7, <sup>475</sup> Sabiduría 10, Proverbios 12. <i>Logos</i> : explicación: “Pues para que mejor nos entendamos, digo que la yra avéis de entender que es todo aquello que el hombre piensa, dize, o haze con indinación contra su próximo.” Comparación: la cal y el agua: la ira reposa en el corazón del hombre hasta que algo la aviva.	<i>Logos</i> : Comparación: la cal y el aceite: el amor apaga la ira. <i>Ethos</i> : Proverbios 15, Santiago 1: hablar poco y escuchar más. <i>Pathos</i> : Sufrir la injuria. Ira buena: Salmo 4: contra los vicios y no contra la persona.	274-275

Gula	<i>Ethos</i> : Efesios 3, vivir para comer y no comer para vivir. Sexto mandamiento.	<i>Pathos</i> : templanza en el comer y el dormir, trabajos corporales, oración, lición, contemplación, estudio, buenas obras, sufrimiento, pobreza.	276-278
Envidia	<i>Pathos</i> del arzobispo: le parece el más grave de todos pues procede un alma opacada y despreciable. <i>Ethos</i> de las Escrituras: los diez mandamientos y, principalmente, I de Juan 3.	<i>Ethos</i> de Agustín, quien previene cuidar de la ira para que no se torne en envidia y enemistad. Ilustración: ira = <i>arbolico</i> . Envidia = árbol grande. La solución es cortar el árbol cuando esté pequeño para que no se haga árbol grande.	279-280
Pereza	Figura: <i>postrer lazo</i> . <i>Ethos</i> de las Escrituras: tercer mandamiento y una cita difícil de interpretar. <sup>476</sup> <i>Pathos</i> del creyente: de forma corporal y espiritual. Engaño del demonio, <i>ethos</i> de las Escrituras según Salmo 4 y Mateo 25.	<i>Pathos</i> del creyente: no querer ofender a Dios, conocer las estrategias del diablo y las inclinaciones del ser humano. Pedir ayuda y tener firme confianza en Dios. Huir y aborrecer el mal como <i>ponçoña pestilencial</i> . <i>Ethos</i> de las Escrituras al margen de la hoja con una de ellas difícil de interpretar <i>ii par. vi</i> , la otra es 2 de Reyes 8. <sup>477</sup>	281-286

471 (267) ANTRONIO [...] y pues me descubristes la llaga, por charidad os pido que me deys la medicina. Acertada metáfora que ilustra muy bien el problema y la solución (65).

472 Más tarde, la religión católica los llamó pecados capitales porque generan otros pecados, otros vicios. Son la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la lujuria, la gula, la pereza.

473 Otro de los padres de la religión católica (347–404), distinguido, como su apellido, por su trabajo en retórica, con el cual pasó a la posteridad, pues *Chrysóstomos* significa *boca de oro*, en razón de su extraordinaria elocuencia, que le consagró como uno de los máximos oradores entre los padres griegos. Sobresalen sus comentarios a los Evangelios. Así como destacó por su oratoria, también lo fue en su antisemitismo cruel y despiadado, fácil de comprender porque Valdés poco quería saber del cura al que leería con poca motivación. Se pueden encontrar en formato electrónico sus homilías sobre los evangelios de Mateo y Juan, como también sus seis libros sobre el sacerdocio.

474 Emilio Monjo interpreta “Proverbios 30” (2008: 136).

475 Emilio Monjo no incluye esta cita en su edición (2008: 139).

476 La cita dice literalmente “Hie. xlviii” (1925: 48a). Alcalá interpreta “Hie, XI, VIII” (1997: 69) y, Monjo, “Isaías 48” (2008: 141). Considero que la última es la correcta. Tal vez la confusión se deba a que, en latín, Isaías se traduce *Isaiah* y no *Hie*.

477 Monjo (2008: 142) suprime las dos notas.



En el parlamento 285 aludiendo al huir de la pereza como razón para asumir el arzobispado, Eusebio introduce un hecho histórico: Fray Pedro de Alba aceptó a regañadientes tomar *la carga enojosa* del cargo eclesiástico; y esto no solo añade credibilidad a la obra, sino que también el ancla en el contexto de la época. Fray José de Sigüenza, en *Historia de la Orden de San Jerónimo* (1909),<sup>478</sup> lo relata de esta manera:

El emperador le declaró que eras su voluntad se encargasse de aquella Iglesia, porque esperaua en Dios auia de llenar aquel puesto según la buena relación que del tenía. Escusosse el sieruo de Dios con humildad, y le suplico, besándole las manos, encargasse aquello a quien diesse mejor quenta, porque él se tenía por insuficiente. Passaron entre los dos algunas replicas que no siruieron de más que confirmar en el pecho del Cesar lo que del Prior auia concebido, y ansi le mandó con resolución que lo aceptasse: hizolo porque no pudo ya mas, entendiendo se enojaría si profiaua. Ansi se boluio a su celda Arçobispo, y no más contento que auia ydo: que a los santos como tienen el gusto sano, no se les dan bueno estas dignidades en que saben se esconde tanto azibar y trabajo (1909: 333).

Entre los parlamentos 286-288 se encuentra una breve unidad retórica en la que se argumenta sobre las circunstancias generales que conducen al pecado, no sin antes reconocer Antronio, por medio de las metáforas de la sal y la luz, que los creyentes han perdido su efectividad para detener la maldad, lo cual ha producido ceguera y tinieblas en la sociedad. Lo anterior propicia un escenario ideal para que el autor incida una vez más en lo que constituirá uno de los pilares de la futura teología valdesiana, la relevancia de la vida interior sobre la exterior:

(288) ARÇOBISPO Mirad padre cura, lo que yo en todas mis pláticas pretendo es mostraros lo que conviene para que todos seamos verdaderos xpianos., legítimos e no fingidos, evangélicos e no ceremoniáticos, espirituales e no supersticiosos, de ánimos generosos e no escrupulosos, e para que pongamos nra. xpiandad. en la sinceridad del ánimo y no en solas las apariencias exteriores, y en fin para que conozcamos en qué consiste la libertad evangélica e a cuánto se estiende, e para que hagamos nra. cuenta que si agora somos niños en Jesu Xpo (71).

El arzobispo respalda su propuesta con el *ethos* de las Escrituras y con una gran cantidad de citas: Romanos 3, I Timoteo 4, Gálatas 6, I Corintios 3, Colosenses 1, I Corintios 1, II Corintios 13, Efesios 7,<sup>479</sup> II Timoteo 3.

478 Bataillon incluye la misma cita en su introducción (1925: 47).

479 En el original (folio L), como en la edición de Ángel Alcalá, aparece 7, pero, como correctamente hace en su edición Monjo, es 6, pues Efesios no tiene siete capítulos.

Del parlamento 289 al 298 se encuentra la unidad retórica más breve, la cual trata sobre tres asuntos: lo que agrava o disminuye el pecado; los diferentes tipos de pecadores y las obras de misericordia. La primera es introducida con una pregunta retórica por parte del arzobispo, que él mismo se encarga de responder. Antronio aduce no entender y esto da comienzo al segundo asunto.<sup>480</sup> De esta manera, en esta sección se despliegan dos tipos de *ethos*, el de las Escrituras usadas una vez más como base teológica<sup>481</sup> y el de las *Vitas Patrum*,<sup>482</sup> un corpus variable de narrativas en las que se contaban, a modo de ejemplo, las vidas de muchos creyentes que sobresalieron por su piedad en los primeros días del cristianismo. Llama la atención que una breve explicación sobre los diferentes tipos de pecadores alumbró a muchos en la época, como bien expresan Eusebio y el arzobispo en los parlamentos 291 y 292.<sup>483</sup> Al respecto, Bataillon hace notar:

Lorsque l'Archevêque trace la grande démarcation entre pécheurs par faiblesse et pécheurs par infidélité, c'est pour Eusèbe entrainé de lumière: certains passages de l'Écriture qui lui restaient obscurs lui deviennent soudain intelligibles. Et l'Archevêque confesse que lui-même, autrefois, en fut pareillement éclairé. Cette insistance de Valdés n'est pas fortuite (1925: 126).

A continuación encontramos una brevísima pausa, entre los parlamentos 293 y 294, antes de dar paso al tercer micro-tema, el de las obras de misericordia —parlamentos 295-298—; allí el arzobispo, sin dar ninguna explicación, deja claro que él no está de acuerdo con la idea de las siete obras de misericordia, pues

A mi parecer ay muy poca necesidad de señalar estas obras de misericordia, e aun si miramos en ello tampoco para los demás, pues ninguno es tan sin juyzio que no sepa que es obligado a hazer con sus próximos lo que querría que ellos hiziessen con él (73).

Por lo cual no quiere profundizar en ellas. En nota al margen aparecen, como soporte a su afirmación, el *ethos* de las Escrituras, pues Valdés invoca a Mateo 6 y 25.

480 Sobre este tema, de los tipos de pecadores, que en el *DDC* están definidos como *por debilidad* y *por malicia*, en el Alfabeto añade un tercero, el de los pecadores *por ignorancia*.

481 II de Reyes 11, Mateo 26, Romanos 1, Gálatas 5, Hebreos 11, Proverbios 24, Romanos 6, Mateo 12 y I de Juan 5. Este último es interpretado por Alcalá como “I Juan 4” (73).

482 El *Vitae Patrum* o *Vidas de los Padres en el desierto* es una enciclopedia sobre biografías de algunos creyentes de la Iglesia primitiva a los que posteriormente se les reconoció con el título de *Padres de la Iglesia* por parte de la religión católica.

483 Vuelve sobre este tema en el parlamento 396, cuando habla sobre la confesión de pecados.

*Quinta unidad retórica*

Trata sobre *las cuatro virtudes cardinales*. El *artifex* aborda el tema, según el parlamento 313, igual que el de la unidad retórica anterior: de mala gana. Con ello, el autor da a entender, por medio del arzobispo, que se siente forzado a tratar un asunto más por seguir el guión de la catequesis tradicional, que por estar de acuerdo con ello. Lo hace de manera breve, se siente incómodo y es consciente de que su opinión puede levantar muchas ampollas en los lectores, por lo cual, además de expresar su desagrado, hace uso de un artificio literario, utilizando el “pero/para otro día – otra vez quizá,” en los parlamentos 294 y 312,<sup>484</sup> para transmitir al lector la sensación de que es necesario continuar en otro momento la conversación sobre este tema, debido al corto tiempo del que disponen.

**Tabla 7. Quinta unidad retórica. *Las virtudes cardinales***

Virtud <sup>485</sup>	Explicación	Parlamento
Introducción	Eusebio introduce la nueva unidad retórica.	299
Origen	Procede su nombre de los filósofos paganos: “las llamaban cardinales, porque a su parecer en ellas como en quiciales se gobierna e sustenta la vida humana.”	300-303
Prudencia	Hablar honesto y templado.	304-309
Justicia	Igualdad, dar a cada uno lo que corresponde.	
Magnanimidad	Fortaleza, emprender grandes empresas y menospreciar las cosas mundanas. Con ánimo templado.	
Templança	Dominio propio.	
Adoptadas en el “bautizo” del cristianismo	Prudencia: Mateo 10: <sup>486</sup> 16, metáfora bíblica de las serpientes y las palomas, con lo que el autor quiere señalar prudencia, cautela y destreza en evitar los peligros, como las primeras, y sencillez, inocencia, mansedumbre, como las segundas. Justicia: Mateo 10, hacer con los hombres como queremos que ellos nos hagan. No se encuentra en este capítulo un verso que explique esta virtud. Magnanimidad: Mateo 10:28, no tener miedo de los que matan el cuerpo, pero no el alma. Templança: Marcos 5, el pecado no es algo externo sino que tiene procedencia en la intención del corazón. En el original y en la edición de Ángel Alcalá aparece esta referencia, pero el pasaje que narra lo aludido no está en esta cita, sino en Mateo 5: 27 al 30, como bien lo hace la edición de Emilio Monjo.	310-312

484 Otros parlamentos en los que aparece este mismo artificio literario son: 343, 380, 415, 572 y 584.

Fray Pedro de Alba comienza a tratar sobre las virtudes cardinales con una breve explicación sobre su origen; luego, en el intermedio, las declara brevemente y, por último, enseña cómo aplicarlas en la vida del creyente. Valdés, siempre con una actitud crítica y prevenida sobre todo lo que viniera de otras fuentes distintas a las Escrituras para instruir al creyente, propone se cambie el nombre de *virtudes cardinales* por *virtudes morales*. Usa la metáfora de un quicial que sustenta puertas y ventanas para describir la relación que tienen dichas bondades con el creyente, y afirma las puede cultivar cualquier persona sin necesidad de ser cristiano. Llama la atención en esta sección el que, en su ya conocida forma de denunciar algunas situaciones —prudente, reservado—, le parezca inconcebible que el buen cura no hubiera estudiado o, por lo menos, que no fuese aficionado a las letras:

(305) ANTRONIO Esso haré yo de muy buena gana, aunque no fuesse sino porque soy enemigo destas filosofías e letras profanas, pero es menester que vos me digáis como lo tengo de hazer.

(306) ARÇOBISPO ¿Como, padre?, ¿y avéisos dado algún tiempo a estas letras?

(307) ANTRONIO No, en verdad, ni aun quisiera.

(308) ARÇOBISPO Pues, ¿por qué estáis mal con lo que no conocéis? (75).

El conque se no estaba en contra de la filosofía y consideraba que se debía estudiar —algo que impulsaban muchos de los heterodoxos y uno de los buques insignias del humanismo—; fue reticente en incluirla para dar explicación a las Escrituras.

### *Sexta unidad retórica*

Trata sobre las tres virtudes teologales. Para abordar este tema, el arzobispo se siente mucho mejor de ánimo, por lo que se explyea en la disertación. La unidad retórica se desarrolla entre los parlamentos 313 al 327. Comienza con una breve introducción, luego el autor desarrolla el tema exponiendo cada virtud y termina con una exhortación para que el creyente, sea padre o maestro, cuide de instruir en esto a su hijo/discípulo.

485 En el margen derecho de la edición facsímil se encuentra el nombre de la virtud en latín.

486 Toda esta sección se refiere a los sufrimientos que han de padecer en el cumplimiento de su misión todos los discípulos.

Tabla 8. Sexta unidad retórica. *Las virtudes teologales*

Virtud <sup>487</sup>	Explicación	Parlamento
Introducción	Es una plática que edifica a los creyentes. Salmo 118.	313
Fe	<p><i>Ethos</i> de las Escrituras para fundamentar su argumento: I Corintios 13, Hebreos 11, Santiago 2, Romanos 14, 15 y 4.</p> <p>Dos clases de fe: una sin obras, Santiago 2; la otra es confianza que produce acciones (cree en y a Dios). Usa dos comparaciones para ilustrarla.</p> <p>Con un árbol: al igual que este, si tiene raíz, produce ramas, la fe viva produce obras.</p> <p>Con el fuego: así como es imposible que no caliente, de igual manera es imposible que la fe no produzca obras de amor.</p>	314-316
Esperanza	<p>Apela al <i>logos</i> por medio del uso del recurso de comparación, para presentar la diferencia con la anterior.</p> <p>Teniendo en mente Mateo 14: 22-32,<sup>488</sup> hace uso de otro recurso, el de la imagen, creando una ilustración con un hombre de cera ubicado en un monte que arde en fuego. La forma como cree en otro hombre, que le invita a seguirle para escapar, ejemplifica la fe mientras tiene la esperanza de llegar a lugar <i>deleitoso</i>.</p>	317-321
Charidad	<p>La define como amor a Dios y al prójimo, enlazando con lo dicho el credo y los dos mandamientos.</p> <p>Es señal de todo creyente.</p> <p><i>Ethos</i> de las Escrituras: I Corintios 13, Juan 13, I Pedro 4, I Corintios 13.</p> <p>Concluye razonando que están íntimamente ligadas y no pueden existir por separado.</p>	322
Denuncia	En los púlpitos no se enseñan estas cosas.	323
Exhortación	Padres y maestros deben tener presente que esta enseñanza es lo mejor que pueden dejar como herencia. Base teológica en Proverbios 15 y 16; y Eclesiastés 7.	324-327

487 En la edición facsímil del único ejemplar hallado, se encuentra en el margen derecho de la hoja el nombre de la virtud en latín.

488 En el original aparece *Mar. xvi*, haciendo referencia a Marcos 16, pero la cita correcta es la señalada, como bien interpreta Emilio Monjo (2008: 149). Alcalá omite esta nota.

### *Séptima unidad retórica*

Esta trata sobre los siete dones del *Espíritu Santo*. El tema<sup>489</sup> se desarrolla entre los parlamentos 328 al 356.<sup>490</sup> En este apartado la actitud del arzobispo cambia; ya no es un tema sobre el que quiere pasar rápidamente, de puntillas; ahora “quisiera tener más tiempo para hablaros largamente, todo lo que siento y se” (331). Llamen la atención en esta unidad retórica dos cosas: a) sorprende que en este apartado que Valdés, tan conocedor de las Escrituras como lo era nuestro reformador, no use el texto que por excelencia se cita frecuentemente para argumentar sobre este tema, a saber, I Corintios 12;<sup>491</sup> b) asombra mucho más observar que los dones analizados no sean los nueve descritos en la mencionada cita, sino siete,<sup>492</sup> y que de estos solo coincida en uno, el de sabiduría. Esta unidad comienza con una corta introducción en la que el arzobispo, por medio del *pathos*, manifiesta su beneplácito por el asunto y presenta, usando el *logos*, el argumento base para toda su exposición; luego desarrolla el tema, explicando cada don por medio del *logos* y sustentando cada definición con el *ethos* de las Escrituras. Valdés termina esta unidad con un desafío al *pathos* del lector, invitándolo a experimentar estos regalos que Dios da por gracia.

489 La forma en que se relaciona la doctrina del Espíritu Santo en las tres obras religiosas de Valdés es muy bien establecida por M. Bataillon: “*Sa doctrine du saint Esprit n’a pas encore l’audacieuse ampleur qu’elle prendra dans les Considérations, et il n’serait encore dire que la Foi, l’Espérance et la Charité sont les plus éminents des dons du saint Esprit. Tel es bien, pourtant, le fond de sa pensée, dès 1529. Nous l’avons entendu dire, que, sans la faveur divine, nous ne pouvons faire aucune chose qui soit véritablement bonne*”; l’ “*homme spirituel*”, *seul capable de garder les commandements, est défini en fin de compte “celui qui a mis en Dieu tout son amour, que vivifie et conserve la grâce du saint Esprit”* (1925: 132–133).

490 Carlos Gilly (1982: 92) propone como fuente de esta sección el *Isaiam Prophetam Hypomnemata*, de otro Juan, un suizo alemán llamado Juan Ecolampadio, quien lo publicó en 1525. Dicha publicación fue fruto de una serie de predicaciones que, sobre el tema, enseñó Ecolampadio en la pascua de 1523.

491 En lugar de ello, aunque usa la cita mencionada, el autor acude a otras que confunden más de lo que ayudan.

492 Los nueve dones, tradicionalmente reconocidos como dones del Espíritu Santo, son: palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, fe, discernimiento de espíritus, sanidad, milagros, profecía, lenguas e interpretación de lenguas.

493 Al margen de la hoja siempre anota el autor el nombre del don en latín.

494 Alcalá interpreta “Colosenses 2” (1997: 81).

495 Además de la nota al margen con la cita respectiva, Valdés lo incluye en el texto mismo, queriendo enfatizar de esta manera la importancia que, considera, merece.

496 Emilio Monjo (2008: 152) interpreta “Hechos 2 al 4.”

497 Otra de las palabras que más gusta a Juan de Valdés.

498 En la edición facsímil (1925: folio 57) no aparece el nombre del arzobispo; allí hay una nota muy borrosa, por lo cual es ilegible. Tanto Alcalá como Monjo entienden, por el contexto, que el parlamento 333 corresponde al arzobispo.

**Tabla 9. Séptima unidad retórica. Los dones del Espíritu Santo**

Don <sup>493</sup>	Definición y “forma de actuar en el creyente” (332)	Parlamento
Introducción	<p>El arzobispo explica que Dios da los dones a cada uno como Él quiere, pide a sus interlocutores estar muy atentos para entender y poder de esta manera “enseñar a vuestros súbditos lo que os pareciere que más les conviene” y a Dios “que de tal manera hablemos de ellos, que después de platicados queden muy de raíz imprimidos en nuestras ánimas.”</p> <p>La base de su argumentación se encuentra en el <i>ethos</i> de las Escrituras: Isaías 9, Colosenses 3<sup>494</sup> y I Corintios 12.<sup>495</sup> Apela al <i>logos</i> para explicar que Jesús tuvo los siete dones en su ministerio terrenal y, luego, Dios los reparte a los creyentes según la capacidad de cada uno.</p>	328-332
Sabiduría	<p>Definición: usa el <i>logos</i> para explicar que el don de la sabiduría consiste en conocer y gustar a Dios, que lo tienen quienes enseñan a otros con el único propósito de glorificar a Dios. Ejemplo de ello se encuentra en los apóstoles y en el libro de Cantares. El <i>ethos</i> de las Escrituras es la fuente de autoridad: Hechos 20, Cantares 1, Hechos 2 al 5.<sup>496</sup></p> <p>Propósito: por medio del <i>pathos</i> del creyente, se explica que es <i>sciencia sabrosa</i>,<sup>497</sup> pues produce fervor y eficacia para predicar la bondad y misericordia de Dios.</p>	333 <sup>498</sup>
Entendimiento	<p>Definición por medio del <i>logos</i>; el arzobispo argumenta que el entendimiento proporciona comprensión de la doctrina. Su propósito es saber aplicar ese conocimiento a cada situación.</p> <p><i>Ethos</i> de las Escrituras: Romanos 1. “La sabiduría da armas a la boca y el entendimiento arma al corazón.”</p>	333
Consejo	<p>Definición: “da Dios al ánima, para que sepa dar buen consejo a sus próximos, aun tomarlo para sí.”</p> <p>El arzobispo explica la diferencia entre consejo y sabiduría, usando el <i>ethos</i> de las Escrituras: “¿Queréis lo ver por autoridad de la Sagrada Escritura?” Y da dos ejemplos: 1) relato breve de Éxodo 18, en el que el sabio Moisés fue aconsejado por su suegro Jetro, y, 2) reseña de Gálatas 2, en el que Pablo reprende a Pedro en Antioquía.</p>	333-340
Fortaleza	<p>El arzobispo apela al <i>pathos</i> del creyente para explicar la fortaleza, pues “Dios da al que es aconsejado, para que con buen ánimo fuerte y perseverante ponga en efecto el consejo que recibe” y recuerda que es necesario en todos: “ninguno se escapa por más estirado que sea, y el que piensa que menos lo ha menester, aquél tiene más necesidad dél.” Aprovecha la ocasión para denunciar a algunos “que aunque por una parte son buenas y sabias, por otra confiándose en sus pareceres, y no queriendo tomar el consejo que con charidad y santo zelo sus próximos les dan, han venido a caer en algunas cosas de que a muy poca costa se pudieran librar.”</p>	341-342

499 Error que, lamentablemente, persiste hasta el día de hoy.

500 Emilio Monjo entiende “Efesios 1–4” (2008: 154).

501 Monjo interpreta “Filipenses 4” (2008: 155). Al leer la referencia en las Escrituras, me doy cuenta de que, efectivamente, se trata de la cita correcta, pues coincide con el texto en la edición facsimil, por lo cual deduzco que, tanto Valdés como Alcalá —este último siguiendo al escritor—, se equivocaron en la referencia que dan en la nota al margen.



Sciencia	<p>Por medio del <i>logos</i>, el arzobispo reflexiona que el don de sciencia es para “predicadores y pregoneros de su doctrina sagrada” y hace diferencia entre este gracia y el de Sabiduría, pues esta última “es ciencia sabrosa para conocer, gustar y sentir a Dios, así quanto el ánima más tiene desta sabiduría, más conosce y más siente y más gusta. Ésta da muchas veces Dios a una viejeza y a un idiota, y niega la un letadazo, de tal manera, que si la habléis en ella le parescerá que algarabía o tal que cosa;” mientras que la primera “Es la sciencia particularmente para los que han de enseñar la palabra de Dios, y así avéis de entender que ésta es la que Jesu Christo prometió a sus apóstoles, a la qual les dixo que no podrían los hombres resistir.” Acude al <i>ethos</i> de las Escrituras citando Lucas 21.</p> <p>Para finalizar esta sección, diferencia entre el don de ciencia y la capacidad para adquirir conocimiento: “pero mirad que debaxo deste nombre de sciencia no entendáys ésta, que con industria humana se adquiere, la qual hincha y ensoberbece.”</p>	343-346
Piedad	<p>Aunque en la definición no dice mucho: “piedad quiere decir santidad.” Es de resaltar el hecho de utilizar la ocasión para aclarar un error común,<sup>499</sup> según el cual solo algunas personas son santas. Acude al <i>ethos</i> de las Escrituras para respaldar su argumento con bastantes citas: 2 Corintios 13; Efesios 1, 3, 4 y 5;<sup>500</sup> Filipenses 4, Efesios 4.<sup>501</sup></p>	347-354
Temor	<p>Se define por medio del <i>pathos</i> del creyente: “da Dios al Anima para que biva en continuo recelo y recatamiento de no offenderle; así que es este santo temor parte de dulcissima religión, y es muy excelente, porque por él se conservan los otros dones,” sustentándolo con el <i>ethos</i> “del qual también en otras muchas partes habla la Sagrada Escripura” y cita: Proverbios 1, 8;<sup>502</sup> Eclesiastés 1 y 2;<sup>503</sup> 1 de Juan 4; Salmo 33;<sup>504</sup> Eclesiastés 15 y 2.<sup>505</sup></p>	355
Conclusión	<p>Por medio del <i>pathos</i> del creyente persuade al lector, pues “vale más gustarlos y sentirlos en el ánima, que no platicarlos ni dezirlos con la lengua. ¡O váleme Dios, y cuán grande dulçura y qué maravilloso gozo debe sentir el ánima quando conoce en alguna manera en sí estas tan ricas joyas o parte dellas, dadas de mano de su esposo Jesu Christo! ¡Qué alegría, qué contentamiento, que descanso! ¡Como se hallará rica y bienaventurada con tan verdaderas riquezas, y como terná por vassura estas cosas que los amadores del mundo tienen por riquezas! ¡Con cuánto señorío las poseerá, con cuánta liberalidad las repartirá!” Pero también con el <i>pathos</i> del arzobispo: “Por mi fe que vuestras palabras son de tanta efficacia que creo bastan para mover un coraçón de piedra dura, especialmente quando os encendéys un poco.”</p> <p>Respalda con el <i>ethos</i> de las Escrituras: Romanos 14, Job 3, Filipenses 3;<sup>506</sup> 2 Corintios 1; Efesios 1, y Cantares 8.</p>	355

502 Alcalá interpreta “Proverbios 1, 5, 3” (1997: 85).

503 Monjo omite esta cita (2008: 155).

504 Monjo interpreta “Salmo 34” (2008: 155).

505 Monjo interpreta “Eclesiastés 11” (2008: 155) y añade Proverbios 2 y 3, que no están en la edición facsímil.

506 La nota en la edición facsímil es ilegible (1925: folio lx), por lo que Ángel Alcalá interpreta que la referencia está en Job (1997: 86) y, Emilio Monjo, que se encuentra en Filipenses (2008: 155).

*Breve descanso y suave reprehensión*

Antes de abordar una nueva cuestión, entre los parlamentos 357<sup>507</sup>-360 Valdés desarrolla una pequeña unidad retórica para explicar el orden que ha seguido hasta ahora para los temas y presentar una protesta que debió de sonar muy fuerte para algunos de sus lectores. Ante los requerimientos de Antronio de no haber sido instruido todavía sobre los mandamientos de la Iglesia, Eusebio responde:

(358) EUSEBIO No penséys que se me han olvidado, pero porque es más principal lo que hasta agora he preguntado, por esso los he dexado.

(359) ANTRONIO ¿Como más principal?

(360) EUSEBIO Yo os lo diré, porque es más necesario que el christiano sepa qué es lo que ha de hazer para con Dios que para con la yglesia, sé que no somos obligados a servir a Dios por la yglesia, sino a la yglesia por Dios (86-87).

Un gran problema sufrido por los creyentes a través de los tiempos es el de saber discernir cuándo está sirviendo a Dios por medio de la Iglesia y cuándo a la Iglesia en sí misma, sin tener en cuenta a Dios; en el Renacimiento, esta era una de las dificultades más sentidas y, como viene haciendo en todo el diálogo, Valdés deja sentir su protesta de forma breve, irónica y procurando no levantar mucho ruido.

*Octava unidad retórica*

El autor la titula *los cinco mandamientos de la yglesia*, y está situada entre los parlamentos 361 a 479. Esta unidad contiene varios temas y, hecho relevante, mientras se desarrolla una plática sobre los diezmos, también se tratan dos asuntos extremadamente delicados, uno de ellos es el de la honra y, el otro, el abuso, que, en nombre de Dios, se estaba cometiendo al recaudar fondos económicos. Esta unidad comienza con la descripción del número y el orden con el que serán estudiados los temas, según la importancia que deben tener al ser enseñados; luego, el autor los desarrolla presentando, como en las ocasiones anteriores, la base teológica sobre la que fundamenta su argumento. Termina de una manera muy breve, exhortando a que estas cosas se enseñen a todo el pueblo para que se pueda comprender por qué hacen cada cosa que les pide la religión. La tabla 9 muestra el desarrollo de cada uno de los temas.

507 En todo el diálogo, la escritura de los nombres de los interlocutores al comenzar el parlamento respectivo es muy arbitrario e irregular; algunas veces—como en esta pequeña unidad retórica—aparecen de forma completa; en otras, solo la mitad del nombre y, en otras, solo las iniciales “AN” para Antronio, “EU” para Eusebio y “AR” para el Arzobispo.

Tabla 10. Octava unidad retórica. *Los cinco mandamientos de la Iglesia*

Mandamiento	Explicación	Parlamento
Introducción	<i>Logos</i> : el arzobispo explica la razón de cada uno de los mandamientos que a continuación va a explicar y el orden en que deben ser conocidos.	357-361
“Oír missa entera los domingos y fiestas de guardar”	<p><i>Logos</i>: descansar de los trabajos corporales y concentrarse en los espirituales. Escuchar predicaciones para ser edificados en sana y santa doctrina. Ir a missa para escuchar la lectura de la epístola y del Evangelio.<sup>508</sup> El arzobispo procede, a continuación, con una amonestación: “no creáis que cumplen con el mandamiento de la yglesia los que ni por pensamiento están atentos a lo que en la missa se dize, antes todo aquel tiempo se están parlando en cosas que aun para detrás de sus fuegos no son honestas.”</p> <p>En seguida, Fray Pedro de Alba critica a los “que llevan a la yglesia sus librillos de rezar, e sus rosarios en que no hacen sino rezar todo el tiempo que la missa se dize, e quanto es mayor el número de los psalmos, e de los paternostres que han ensartado, tanto se tienen por mas santos, e piensan que han hecho mayor servicio a Dios, e yo en la verdad no osaría tassar el valor de aquella su oración, pues veo que quando salen de la yglesia les preguntáis qué evangelio se cantó en la misma, o qué dezía la epístola, no os sabrán dezir palabra dello, más que si estuvieran en las Indias.” A los primeros anima a quedarse en casa y, a los segundos, a “tener cerrados sus librillos, a lo menos en tanto que dizen la epístola y el evangelio, e las oraciones públicas de la missa.” Luego describe la forma correcta de escuchar missa: antes de ir a la parroquia, conocer las porciones de las Escrituras que se van a leer; ubicarse en un lugar donde no sean interrumpidos por algún “parlador que les haga perder el reposo e quietud que deven tener;” escuchar con mucha devoción y atención. Después de la missa, continuar en la meditación de las Escrituras que se citaron ese día. En seguida, por medio de Eusebio y no del arzobispo, corrige una idea errónea —presentada por Antronio— que circulaba en aquellos días, según la cual se consideraba menospreciar las Escrituras si mujeres y jóvenes las leían.</p> <p>Sobre los sermones recomienda oír con atención, y “si el predicador dixere cosas buenas, christianas y evangélicas” pedir a Dios los imprima en el corazón, pero si fuere “algún necio o chocarrero,” pidan a Dios muy “afectuosamente embie buenos y santos trabajadores en esta su viña que es su iglesia.”</p> <p><i>Ethos</i> de las Escrituras: Éxodo 20, Romanos 10, Isaías 1, Salmo 17, Salmo 49,<sup>509</sup> Mateo 9, Lucas 10, Cantares 1, Isaías 5, Mateo 20 y 21.<sup>510</sup></p>	362-379

508 Costumbre que se guarda hasta el día de hoy.

509 Monjo omite esta nota y también Lucas 10 y Cantares 1 (2008: 159).

510 Hay una nota ilegible que Alcalá (1997: 90) interpreta *Hie. 2* y, Monjo (2008: 159), *Efesios 5*.

511 Monjo omite esta cita bíblica (2008: 159).

512 Alcalá omite esta cita bíblica (1997: 90).

<p>“Nos confesemos una vez en el año por quaresma”</p>	<p><i>Logos</i>: el arzobispo comienza su argumento aduciendo es un tema en el cual con “mucha curiosidad ha escudriñado;” luego define la confesión como remedio del pecado y, seguidamente, dedica gran parte de la unidad retórica para explicar un error común según el cual el que más se confiesa más santo es.</p> <p>Sobre la confesión no quiere hablar mucho. La define y explica; se deben confesar solo aquellas cosas de las cuales la conciencia acusa al creyente. Al ser interpelado por sus dos contertulios sobre los confesores escrupulosos o <i>ruynes</i>, prefiere no ahondar en el tema, pues “más vale callar esto, pues no aprovecha nada.”</p> <p>Termina la unidad retórica denunciando a algunos confesores necios y recomendando como penitencia el que se lea “algún libro, donde pueda hallar buena doctrina e algún remedio para el pecado a que es más inclinado, porque así mejor se pueda apartar dél.” <i>Ethos</i> de la Biblia: Mateo 16;<sup>511</sup> 18, Juan 8, Romanos 6-8; I de Juan 2;<sup>512</sup> Filipenses 4;<sup>513</sup> Mateo 7, 11; Juan 14-16;<sup>514</sup> Salmo 23, I de Juan 2.<sup>515</sup></p>	<p>379 a 399</p>
<p>“Recibir el santísimo sacramento por pascua de resurrección”</p>	<p>El arzobispo explica, por medio del <i>logos</i>, cómo se estableció el jueves de Pascua en la Santa Cena.</p> <p>Apela al <i>pathos</i> del creyente para mostrar sus beneficios: “que uno de los efectos que este santísimo sacramento tiene, es que ayuda maravillosamente al ánima que puramente lo recibe a vencer del todo los desseos de pecar.”</p> <p>Se lamenta (<i>pathos</i>) porque se realiza una vez al año, cuando en las comunidades primitivas se hacía cada día: “agora como somos tan ruynes que lo avemos alargado de año en año.” Corrige un error común de la época, según el cual para comulgar era necesario confesarse previamente, pues, para él, “tampoco tiene necesidad de confessarse para recibir el sacramento el que no tiene qué,” y al pensamiento de Antronio de que serían pocos quienes pensarían de esta manera cree que hay muchos pero “dondequiera son más los ruynes e necios que los buenos e discretos.”</p> <p>Termina animando a Antronio a invitar a los jóvenes a comulgar por medio del <i>pathos</i>: “os encargo que muy de veras los afficionéis y enamoréis a ese santísimo sacramento, de tal manera, que los que no tienen edad para recibirlo la desseen tanto por gozar de tanto bien.”</p> <p><i>Ethos</i> de las Escrituras, Juan 13, I Corintios 11, Mateo 23.<sup>516</sup></p>	<p>400 a 414</p>

513 Tanto Alcalá como Monjo coinciden, pero yo no estoy muy seguro; me parece ilegible la nota.

514 Monjo lee “Juan 13-16” (2008: 160).

515 Hay una nota completamente ilegible; parece haber sido borrada.

516 Alcalá omite esta nota (1997: 94).

517 En la edición facsímil hay, lamentablemente, una nota ilegible (1925: folio lxxviii).

518 Comparto la apreciación de Emilio Monjo, según la cual esta no es una Escritura muy al caso (2008: 165).

519 Monjo interpreta Salmo 35, no cita Deuteronomio 13 y, en lugar de *Juan 3*, cita *Juan 6*. También omite *Romanos 12* (2008: 165).

520 Monjo interpreta “Mateo 8” (2008: 165).

<p>“Ayunar los días que manda la yglesia”</p>	<p>Empieza el arzobispo la unidad retórica estableciendo, por medio del <i>logos</i>, el orden que seguirá al desarrollar este punto: sus inicios, sus razones, el cambio de voluntario a precepto de la Iglesia y las condiciones que debe reunir para ser válido. Explica cómo el ayuno empezó en el Antiguo Testamento y establece que el seguido por los israelitas en Egipto es efectivo: “comían templadamente, no para hartar los cuerpos, sino para sustentar las vidas.” Denuncia el ayuno que se hacía en la época, el que consideraba más un vicio que una virtud: “no a no comer carne, e gastar en pescados traídos de no sé dónde dos veces más que gastarían en carne, e de aquello, con tanto que no sea carne, piensan que les es lícito comer hasta reventar.”</p> <p>Reconoce que la Iglesia lo instituyó sacramento, pero, vuelve a denunciar, “personas supersticiosas lo tienen corrompido, como muchas otras cosas, usando del no según la intención de la yglesia, sino según lo que ellos se fingen.” Sin hacer mayor comentario de las personas a las cuales señala, pasa a definir lo que considera debe reunir para ser válido: “el ayuno principal del christiano no deve ser abstinencia de pecados e de vicios, y esto devésselo aconsejar muy ahicadamente, y de este otro ayuno corporal no curéis de dezir a los niños nada,” y recomienda no se les obligue a ayunar, pues “en lugar de hazerlos píos e sanctos hazéys los supersticiosos e ruynes.” Termina con un buen resumen de lo que entiende debe ser la fórmula de la sana doctrina, corrigiendo lo que muchos, como Antronio, consideraban era lo correcto: “La buena costumbre hazed vos que la tengan en amar a Dios y a sus próximos, y des otras no se os dé nada.”<sup>517</sup></p> <p>El <i>ethos</i> de las Escrituras que usa es: Números 30,<sup>518</sup> Salmos 34,<sup>519</sup> Deuteronomio 14, Juan 3, Romanos 14, Romanos 12, Daniel 9 y Mateo 10.<sup>520</sup></p>	<p>415 - 423</p>
---	---	------------------

521 Monjo interpreta este *nonada* como *solo un poco* (2008: 166), lo cual considero cambia el sentido del original. El *DRAE* interpreta esta acepción como *cosa de insignificante valor* o, como lo entiendo yo, *nada* (pronombre indefinido en desuso).

522 Monjo pone, lamentablemente, estas dos citas dentro del parlamento del arzobispo (2008: 167).

523 Monjo omite Hechos 20 y en lugar de 2 *Tesalonicenses* 3, indica 2 *Tesalonicenses* 4 (2008: 167).

524 Ya vimos, en el capítulo uno, lo que se entendía como tal en las secciones sobre los estatutos de limpieza de sangre y el de honor y honra.

525 Para el caso, cita la feria de Medina del Campo, cuya enorme proyección alcanzada entre los siglos XV y XVI hizo de ella el núcleo mercantil y financiero más importante de su tiempo, hecho que está documentado en la importante colección que se custodia en el Fondo Histórico del Archivo municipal de la ciudad. El archivo sufrió grandes pérdidas en 1520, cuando Valdés tenía entre 20 y 25 años de edad, con motivo del incendio originado durante la Guerra de las Comunidades. Para mayor información, ver Olga Anabitarte Urrutia (2015).

526 La cantidad entregada, *cient mil maravedis*, corresponderían hoy a unos 500.000€, aproximadamente, si, según se calcula, un maravedí corresponde a 0, 20€ (otros la estiman en 0,18€). En aquellos tiempos, el sistema monetario estaba constituido, a grandes rasgos, alrededor de tres tipos básicos de monedas: a) la moneda de vellón (de cobre con un bajo contenido en plata) que se usaba en las transacciones de la vida diaria; b) las monedas de

<p>“Pagar diezmos e primicias”</p>	<p>Unidad retórica tratada de manera muy diferente a todas las anteriores. Comienza con un deseo de no hablar del tema. El prelado es consciente de que trata con un tema muy delicado, pues, como decía Erasmo, sería tocar el estómago de los clérigos. No quiere entrar en materia “¿Qué queréis que os diga? Nonada.”<sup>521</sup></p> <p>Ante la insistencia de Antronio, propone algo revolucionario “Aosadas pluviessse a Dios que tanto recaudo e diligencia pusiésssemos en instruyr el pueblo en la doctrina christiana, quanto que ponemos en hazerles pagar los diezmos e las primicias. Si esto se hiziesse assí, yo os prometo que todos fuésssemos santos.”</p> <p>Lo anterior le permite hacer dos denuncias: a) la recaudación escandalosa de dinero que de manera abusiva, grosera y en nombre de Dios se hacía; y b) la honra por la cual, entendida de manera incorrecta, muchos murieron. Dos aspectos cuya enseñanza era errónea según el propósito original de Dios.</p> <p>Es interesante notar cómo al margen derecho del parlamento de Antronio, quien consulta si está bien cobrar sus rentas, el autor use del <i>ethos</i> de las Escrituras para aprobarlo: Efesios 4 y 1 de Tesalonicenses 4.<sup>522</sup></p> <p>Por medio del <i>logos</i>, el arzobispo explica a Antronio que no está en contra de que se cobren diezmos y primicias, pero en tal caso debería aplicarse la propuesta que él hace: la instrucción al creyente debe ser equivalente al dinero aportado por este. Presenta como caso ideal a Pablo, quien no cobraba por su enseñanza y servicio: “Sé que sant Pablo muy mejor era que ninguno de nosotros, y con mucho mejor título podía pedir diezmos y rediezmos, pero ya sabéys que era tanta su modestia, que por no ser a ninguno molesto, y porque no pareciese que por interesse predicava a Jesu Christo, jamás dexava de día o de noche de trabajar en su officio con que por sus propias manos ganava de comer para sí y para lo que traya consigo, de lo qual él mismo, en muchas partes y con mucha razón, se alaba y dize que notemos, para guardarnos dellos, a los que andando ociosos, quieren mantenerse de los trabajos ajenos” (98).</p> <p>Es reiterativo en su propuesta. ¡La hace tres veces! El dinero recibido debe ser igual o proporcional a la doctrina enseñada. Añade que “los eclesiásticos” deben usar el dinero que sobre para “remedio de los pobres” y no “en cosas profanas y más que mundanas.”</p> <p>Antronio piensa que está libre de usar mal su dinero, pues no lo gasta en “juegos, ni en vellaquerías, ni en cosas semejantes,” sino en “sostener lo mejor que puedo mi honrra y la de mis parientes;” lo que da lugar al arzobispo para iniciar el subtema de la honra. Antes de desarrollarlo, dejó constancia del <i>ethos</i> de las Escrituras usadas en esta sección: Hechos 20, I Corintios 4, 1 Tesalonicenses 2 y 2 Tesalonicenses 3.<sup>523</sup></p>	<p>424 - 477</p>
------------------------------------	--	------------------

plata de ley elevada (los reales); y c) las monedas de oro (ducados y escudos), presentes en las operaciones mercantiles de alto nivel. Entre las monedas de vellón, lo que hoy en día llamaríamos calderilla, estaban los maravedís, blancas, cornados, cuatrines y los más insignificantes, los ardites; de todos ellos, el maravedí era la de uso más extendido; su nombre procedía del árabe murabiti (perteneciente o relativo a los almorávides); era una de las monedas más antiguas de España, y circuló hasta 1854. Para mayor información, ver Álvaro Hurtado González (2012).

<p>“La honra”</p>	<p>Si era delicado el tema del dinero, no lo era menos el de la honra.<sup>524</sup> En este apartado se define la honra en relación con la honra de Dios y de la Iglesia. En todo el argumento, el arzobispo apela al <i>logos</i>, pero en ningún momento cita el <i>ethos</i> de las Escrituras, por lo cual se entiende que muy personal del autor el que no quisiera respaldar con el Texto Sagrado. También llama la atención que sea un tema en el que solo participan como interlocutores el arzobispo y Antronio.</p> <p>Ante el uso inapropiado que hace Antronio de sus rentas, el arzobispo le corrige: “pues no os las dan para que las gastéis en eso, sino en sostener la honra de Dios y de su iglesia.” El cura inquiriere cómo se sostiene la honra de Dios y la respuesta es: “haziendo en todo lo que Dios quiere [...] y conforme a esto devemos gastar todo lo que tuviéremos.” Ante la pregunta de cómo se sostiene la honra de la Iglesia, la relaciona con el uso del dinero de la siguiente manera: “ella nos manda que gastemos nuestras rentas con los pobres y necesitados, es menester que, haziéndolo así, cumplamos con su honra”, y lanza un desafío: “¿No os parece a vos que se honrraría mucho a Dios y su yglesia si entre los christianos oviesse tanto amor y charidad, que los que algo tienen no dexassen padescer necesidad a los que son pobres?”</p> <p>El cura párroco tiene dudas sobre si Dios está molesto por la manera en que gasta su renta. El arzobispo, por medio de una ilustración, le deja ver lo equivocado que está. Compara la situación con la de un criado que gasta en una feria<sup>525</sup> el dinero<sup>526</sup> de su amo en beneficio propio, y la de un siervo de Dios que gasta, lo que es de Dios, en su persona.</p> <p>Antronio insiste: Dios le ha dado las rentas para gastarlas en su honra y la de sus familiares, por lo que el arzobispo redefine dicho concepto. Para el cura párroco —y con él, la mayoría de la sociedad de la época—, una de las definiciones de honra era “bivir con aquel estado y autoridad que biven otras personas que tiene la dignidad y renta que yo;” para el prelado eso no es honra, usar el salario para lo que tuviere necesidad, sino “en que vos hagáys en ella lo que deveís, y no en que tengáis buenas mulas y muchos criados. Así que la honra del cristiano más deve consistir en no hazer cosa que delante de Dios ni de los hombres parezca fea, que no en cosa ninguna mundana, porque essa honra que vos dezís que sostenéys es camino del infierno, pues tiene anexas así la avaricia y ambición.”</p> <p>Para una mayor comprensión de lo que quiere decir, apela al <i>pathos</i>, ilustrando la vida de Fray Fernando de Talavera<sup>527</sup> de “cuya dotrina y santidad bien creo avréys oydo hablar,”<sup>528</sup> terminando con una pregunta retórica: “¿Paréceos que este santo hombre tenía respeto a sostener con las rentas de la yglesia su honra o la de sus parientes?”</p> <p>Perplejo ante su gran ignorancia sobre el tema, la única respuesta que halla Antronio es la de ser bautizado nuevamente “vos me avéis de hundir y hazer de nuevo,” y requiere le sea indicado dónde puede encontrar guía para usar bien sus rentas. Petición que sirve de transición para el último subtema.</p>	<p>434 a 463</p>
-------------------	--	------------------

<sup>527</sup> Existen numerosas biografías y bibliografía sobre este prelado; una de las más fiables es la de Fray José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo* (1909). Ya tracé algunas pinceladas sobre este prelado en la sección sobre el personaje del arzobispo.



<p>“Los mandamientos de Dios y los de la iglesia”</p>	<p>La recomendación inicial de Fray Pedro de Alba es que lea la Biblia, pues si se prestara atención a lo que dice, “yos prometo que procurásemos de dexar nuestras memorias en el cielo, y no en el suelo.”</p> <p>Eusebio rompe su silencio para redirigir la conversación hacia el segundo subtema: “¿qué diferencia hazéys entre los mandamientos de Dios y éstos de la Yglesia, quanto a la guarda de ellos?” El arzobispo apela al <i>logos</i> para explicar: a Dios obedecemos interior y exteriormente, a la Iglesia solo externamente y, en algunos casos, de mala gana. Respalda su argumento con: a) el <i>ethos</i> de las Escrituras — Mateo 11 y Salmo 118—, y b) el libro <i>Los mandamientos de la yglesia</i> de Juan Gerson.<sup>529</sup> Según el arzobispo, no aplica este principio para la confesión, pues aunque se hace porque lo impone la Iglesia, se hace ante Dios.</p> <p>Queriendo evitar el estar juzgando cada acción, pues luego se le inquiera sobre el asistir a misa,<sup>530</sup> el arzobispo presenta como norma de actuación, apelando al <i>pathos</i> del creyente, lo siguiente: “Dadme vos, padre cura, un ánimo recto y discreto que tanga en todas sus cosas endereçada su intención a solo Dios, como sería razón, que todos los que nos llamamos cristianos la tuviésemos, e yos prometo que todas estas cosas le salgan a bien.”<sup>531</sup></p>	<p>464-477</p>
<p>Conclusión</p>	<p>La unidad retórica termina con una inquietud de Antronio; él desea conocer si la norma se aplica a todos los mandamientos de la Iglesia y, si es así, saber si se debe enseñar al pueblo, teniendo como única respuesta del arzobispo un “Ciertamente no holgaría de cosa más.”</p>	<p>477-479</p>

528 La historia relatada es comentada por, entre otros, M. Bataillon y S. Pastore; por tanto, no entraré en detalle. Llama la atención que la dote ofrecida por Fray Fernando de Talavera a cada una de sus hermanas fuera equivalente, al día de hoy, a unos 150.000€ y que no tuviese necesidad de tocar las rentas de la Iglesia para entregar ese dinero.

529 Nació en Francia el 14 de diciembre de 1363 y murió el 12 de julio de 1429, en la ciudad de Lyon. En 1392 se recibió como doctor en teología y en 1395 sucedió a su maestro en la cancillería de la universidad de París. Hacía un fuerte énfasis en la práctica eclesiástica, la predicación y el cuidado de las almas. Una de sus grandes preocupaciones fue el de las divisiones dentro de los cristianos, por lo que trabajó y escribió mucho sobre el tema. Algunos de sus escritos fueron, entre otros, *De vita spirituali animae*, *Sententia de modo se habendi tempore schismatis*, *De Consolatione Theologiae*. Un buen trabajo sobre Juan Gerson es la tesis doctoral de Mauricio Rosero Orbe, *Vocación cristiana y contemplación en la predicación francesa de Juan Gerson (1363–1429)* (1998).

530 Juan de Valdés, en lo que respecta a escuchar la misa, hace énfasis en lo que considera contribuye a la edificación del creyente y su relación con Dios y el prójimo: la lectura de las Escrituras; todo lo demás lo considera irrelevante y guarda silencio ante esas cosas, seguramente para no levantar las iras de su auditorio, el cual, indudablemente, leería minuciosamente esta sección tan erasmiana en su exposición.

531 En la edición facsímil hay una nota al margen derecho que cita *Romanos* 8, la cual habla sobre la vida en el Espíritu y sustenta (*ethos*) lo dicho por el arzobispo. Inexplicablemente, tanto Ángel Alcalá (1997: 103) como Emilio Monjo (2008: 173) omiten esta valiosísima nota.

*Breve excursio para tratar sobre “las devociones”*

Esta unidad retórica no aparece catalogada en la tabla de contenido. Comprende los parlamentos 480-489 y tiene varios propósitos: dar descanso al lector, servir de transición e introducción al siguiente tema, reforzar el argumento central de su enseñanza y denunciar algunas costumbres malsanas que abundaban en la sociedad del momento.

La unidad retórica inicia con una pregunta de Antronio, de quien ya nos ha quedado claro que ha sido enseñado y ejerce una religión de apariencia y acciones externas —lo hace de manera ignorante, según deja entrever en todos sus parlamentos—; indaga una vez más por las prácticas y rezos que deberían enseñarse a los niños una vez comiencen su instrucción. La respuesta del prelado es categórica:

(481) ARÇOBISPO Quanto a lo primero, será bien que les hagáys que tomen devoción amar a Dios sobre todas las cosas y a sus próximos como a sí mismos, y que se aficionen y enamoren de la ley de Dios y propongan en sí de hazer bien a todos, en quanto pudieren, y no dañar a ninguno (104).

Aquí el autor quiere dejar en claro que la verdadera religión cristiana no consiste en actos y devociones externas frías, estériles y huecas, sino en aquellas que brotan del corazón y tienen como propósito amar a Dios y hacer el bien al prójimo; todo lo demás, le parece, gira alrededor de esto. Respalda su razonamiento con Romanos 5,<sup>532</sup> Gálatas 4 y I Timoteo 1.

Juan de Valdés desarrolla la unidad retórica jugando con el doble significado del término *devoción*. Antronio siempre usa la primera acepción: práctica piadosa obligatoria, costumbre devota; mientras que el arzobispo usa la segunda: amor, veneración y fervor religioso, prontitud con que se está dispuesto a dar culto a Dios y hacer su santa voluntad. Por ello, Antronio responde al prelado: “(484) ANTRONIO Esta bien, pero yo no os pregunto dessa manera de devoción, sino des otra que comúnmente tenemos” (104). Y Fran Pedro de Alba reitera su definición: “(485) ARÇOBISPO Pues yo digo désta, porque al que ésta no tiene, poco le aprovecha esa otra, y el que ésta tiene, no ha menester que le diga nadie qué es lo que ha de tomar desa otra” (104).

E introduce un concepto que para aquella época debió ser revolucionario: las devociones externas son cosas accesorias y voluntarias: “(485) ARÇOBISPO [...] Quanto a eso tras devociones de rezares y ayunos y cosas semejantes, que

532 La nota en la edición facsímil es muy confusa. No se entienden muy bien los números que van después del número cinco romano; Alcalá lee “Romanos 5” (1997: 104) y, Monjo, “Romanos” 12 (2008: 174).

es todo accessorio, como son cosas que toma cada uno por su voluntad sin ninguna obligación, devéis dexar que cada uno haga lo que más le agradare” (104). El arzobispo refuerza su argumento con el *ethos* de las Escrituras, citando Santiago 1 y el Salmo 33.<sup>533</sup> Luego, en el mismo párrafo, reconociendo la práctica de los rezos, introduce un nuevo significado sobre estos, invitando a los maestros a enseñar a los fieles que deben hablar con Dios<sup>534</sup> y no limitarse a repetir oraciones, de las cuales, muchas veces, no entienden ni lo que dicen:

(485) ARÇOBISPO [...] Pero aun con todo esto, siempre devéis procurar que las oraciones de los que doctrináredes sean discretas, y que en ellas no pidan a Dios sino solamente aquello que es para gloria suya y para salud de sus ánimas, y que esto no siempre lo pidan con esta oración o con aquella, sino con las palabras que su coraçon conforme a su necesidad les enseñare, porque avéis de saber que el ardiente desseo del ánima hiere las orejas de Dios, que no el estruendo, ni la muchedumbre de las palabras (104).

Valdés emplea maravillosas figuras, apelando al *pathos* del creyente, para influir en Dios: mejor herir para persuadir que estruendo y muchedumbre para distanciar y aborrecer. El autor tenía tan claros los pasajes de Mateo 6 y I Corintios 14,<sup>535</sup> que los repite casi parafraseándolos y los establece como *ethos*. Antrónico, tan dado como la sociedad en general a los extremos, entiende que no debe usar rezos, ayunos y cosas semejantes, ante lo cual es corregido por el arzobispo, quien le aclara que no importa si lo hace o no, siempre y cuando estos vayan acompañados de vivir correctamente y si “le uviesse otra cosa más que fuesse señal de christiano,” pues existen muchos que brillan por su hipocresía al realizar dichas prácticas:

(487) ARÇOBISPO [...] Esto digo porque conozco muchos, que si les veys en la yglesia con sus libros y sus cuentas, paresceros ha que son unos Hierónimos, y salidos de allí, y aun allí en acabando el número de sus Pater Nostres y psalmos, traen tan a la ligera la lengua en murmurar de sus próximos y en dezir mentiras, ruyndades y vellaquerías, que es grandíssima lástima (105).

Brillante ironía para denunciar uno de los mayores males que sufría la sociedad española de aquellos días. A la vez que defiende su reflexión con el Salmo 1,<sup>536</sup> el autor considera que es el momento oportuno para profundizar

533 Monjo entiende “Salmo 32” (2008: 174).

534 Tradicionalmente conocido en el mundo protestante como *orar*; a diferencia de *rezar*, que significa *repetir* sin pensar muchas veces en lo que se está diciendo.

535 Citas tan valiosas que, incomprensiblemente, Monjo omite (2008: 174).

536 Monjo interpreta “Salmo 50” (2008: 174), posiblemente por el parecido en latín de los números *i* y *I*. Al revisar la cita en las Escrituras, se entiende que, como bien interpreta Alcalá (1997: 105), la cita es “Salmo 1.”

en el sarcasmo: “(488) EUSEBIO Esso débelo causar que, como tienen usada la lengua a dar priessa a los psalmos, no pueden tenerla quando hablan en estotras cosas” (105). Esta unidad retórica cierra con el *pathos* del arzobispo, quien expresa su dolor por aquellos que, pretendiendo engañar a otros, solo se engañan a sí mismos. Usa como *ethos* Mateo 25.<sup>537</sup>

#### *Décima unidad retórica*

El tema a tratar es el *Pater Noster* que para el *artifex* es la más importante de todas las oraciones, por lo cual el autor le dedica una buena parte del diálogo. Juan de Valdés desarrolla el argumento entre los parlamentos 490 a 546, emplea un espacio bastante amplio en la introducción y luego divide el tratamiento de la *argumentatio* en tres partes. En la primera, fija la autoridad que tiene el Padrenuestro por medio de las Escrituras; posteriormente, muestra la importancia que merece, cómo debe declararse; por último, establece *siete peticiones*, que entiende, se desprenden del texto. Cierra con una comparación entre la oración del Padrenuestro y otros rezos.

El énfasis principal en la introducción —parlamentos 490 a 494— es hacer ver a sus contertulios la necesidad que tiene el creyente de entender lo que dice en la oración, en lugar de repetir sin comprender. El desarrollo de la unidad se encuentra en la tabla 10.

---

537 Monjo omite esta nota (2008: 175).

Tabla 11. Décima unidad retórica. *El Pater Noster*

Asunto	Argumentos	Parlamentos
Origen, importancia y manera de orar	<p>Valdés cita, al margen derecho del texto, las dos porciones de las Escrituras en las que aparece el Padrenuestro: Mateo 6 y Lucas 11.</p> <p>Origen e importancia: “después de a verles dicho que quando orassen no multiplicassen palabras, les enseño esta oración, y por esta causa debe ser tenuta en mucho más que todas juntas quantas están escritas.” Seguidamente, el prelado explica cómo debemos orar:</p> <p>“breve en palabras, pero prolixa en sentencia.”</p> <p>“más en espíritu que en palabras”.</p> <p>“dicha con mucha atención, y con grandíssimo fervor, con entera y firme fe.”</p> <p>“continua perseverancia y en fin con entero conocimiento de Dios y de vosotros mismos.”</p> <p>Como podemos observar, el énfasis está en el <i>pathos</i> del creyente. Además de las escrituras anteriores, cita como <i>ethos</i>: Romanos 1 y Juan 4.<sup>538</sup></p>	495
<i>Pater</i> <sup>539</sup>	<p>Don Fray Pedro de Alba apela al <i>logos</i> para que cada creyente considere tres cosas: 1) la bondad de Dios que permite ser llamado padre por quienes lo consideran, muchas veces, su enemigo y lo ofenden; 2) cada cristiano debe examinar las obras que realiza para ver si actúa como verdadero hijo; y 3) si reconoce que actúa como enemigo de Dios, sea humille delante de Dios por “su poquedad y miseria.”</p>	
<i>Noster</i>	<p>La invitación ahora no es a considerar a Dios sino a sus semejantes, a los cuales reconoce como hermanos, y a examinar su corazón para ver “si haze con todos ellos obras como de hermano, y si como a tales de entero coraçon ama;” caso contrario, lo anima a pedir a Dios “espíritu de amor con que ame a sus hermanos.”</p>	
<i>Qui es in celis</i>	<p>La reflexión gira alrededor de considerar que el creyente vive en un destierro y debe anhelar la patria celestial de tal manera que al considerarlo tenga en poco las cosas de este mundo “e tenga por mentirosos e vanos sus plazerres e deleytes.”</p>	
<i>Sanctificet. nomen tuum</i>	<p>Primera petición: “no permita que él ni nadie piense, diga, haga, tenga, ni proponga, sino aquello que se endereça a la gloria de Dios.”</p> <p>El arzobispo utiliza, como él mismo lo explica, sentencias breves para “que mejor se les quede a todos en la memoria.”</p>	
Breve intervención de Eusebio para dar descanso al lector en la exposición		496

<p><i>Adveniat Regnum tuum</i></p>	<p>Segunda petición. Es el argumento más extenso de toda la unidad retórica. El arzobispo apela al <i>logos</i> para explicarlo, al <i>pathos</i> del creyente para aplicarlo y al <i>ethos</i> de las Escrituras para sustentarlo.</p> <p><i>Logos</i>, el significado de la petición:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Que libre Dios al hombre de la tiranía del Diablo.</li> <li>- Que el Espíritu reine y sea absoluto señor de todos.</li> <li>- Que cada creyente se someta voluntariamente y esté dispuesto a obedecer a Dios con paz, descanso y contentamiento.</li> <li>- Que cada creyente sea templo vivo de Dios y lo obedezca interior y exteriormente.</li> </ul> <p><i>Pathos</i> para aplicarlo: “si alcanzásemos a conocer qué tan grande, y de cuánto valor es el bien que el ánima tiene cuando tiene a Dios por rey, y señor, diríamos con tan ardiente desseo, e con tan grandissimo fervor, estas palabras, que se nos rasgarían las entrañas e se nos rompería el corazón, desseando el cumplimiento dellas [...] porque les va la vida, e mucho más que la vida en ello.”</p> <p><i>Ethos</i> para sustentarlo: I Corintios 3, 6.<sup>540</sup></p>	<p>497</p>
<p><i>Fiat voluntas sicut in celo et terra</i></p>	<p>El arzobispo pasa directamente a explicar lo que significa para un creyente confiar en la voluntad de Dios. Apelando al <i>logos</i>, explica que la razón de esta es el conocimiento por parte del creyente de su propia naturaleza e inclinación al mal. Anima al creyente a pedir que se cumpla la voluntad de Dios en todas las cosas, así como se cumple en el cielo “con mucha alegría y entera voluntad.”</p> <p><i>Pathos</i> del creyente para aplicarla a su vida. Ante la intervención de Antronio, quien piensa que la realiza conforme a lo explicado, el arzobispo le replica: “yo lo creo bien, pero no sé si las sentís tan de veras como dezís que las rezáis.”</p> <p><i>Ethos</i> de las Escrituras: Mateo 9, Marcos 10 y 12, Lucas 18.<sup>541</sup></p>	<p>497-501</p>
<p><i>Panem nostrum qtiadianum da nobis hodie</i></p>	<p>Cuarta petición. <i>Logos</i> para explicarla:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Es gracia para cumplir la voluntad de Dios.</li> <li>- Ese pan que pide es el Espíritu Santo.</li> </ul> <p>Hay un giro inesperado para introducir una denuncia en forma de petición: “Debe, en fin, el christiano pedir a Dios en esta petición que nos embie verdaderos e santos doctores<sup>542</sup> que repartan al pueblo christiano el pan de la dotrina evangélica, limpio e claro, y no depravado, ni suzio, con opiniones e affettos humanos, de lo qual ya veis qué grandissima es la necessidad que hay.”</p> <p>Breve e intencionado descanso por parte de Eusebio para reforzar lo dicho por el arzobispo. Cierra la explicación con una referencia peyorativa: “este celestial pan no conviene se dé, ni se puede dar, a los perros, que son los que están sucios de pecados,” e introduce de esta manera la necesidad de la quinta petición.</p> <p><i>Ethos</i>: Juan 6 y 4,<sup>543</sup> Mateo 6.<sup>544</sup></p>	<p>501-503</p>

<p><i>Dimittenobis cubita nrá. Cicut et nos dimittimus debitoribus nostris</i></p>	<p>Es la reflexión con mayor número de intervenciones por parte de Antronio, quien, modelo del creyente ignorante, ha errado muchas veces en la aplicación de esta sección del Padrenuestro, por lo cual —al igual que otros muchos— lo ha solucionado <i>saltándose</i> esta parte del <i>Pater Noster</i>. El argumento comienza con una explicación del significado de la frase:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Es un reconocimiento de las culpas y defectos del creyente.</li> <li>- Es necesario para poder “assentarse a la mesa de los hijos de Dios, e comer deste celestial pan del qual no comen sino solos aquellos a quien Dios ha perdonado sus pecados e ha acceptados por suyos.”</li> <li>- Es radical, pero tiende a enredarse, al explicar que la razón por la que Dios perdona es por sus atributos de bondad y misericordia, y no porque el creyente perdona a otros, pero que esto último es requisito para ser tratado de igual manera.</li> </ul> <p>En seguida, el arzobispo presenta una fuerte denuncia que da origen a la serie de intervenciones de Antronio: “Conozco yo algunos que presumiendo de muy santos e sabios dizen quando están enemistados con alguno, e no le quieren perdonar, que no dicen ellos esta parte del Pater Noster, sino que se la passan. ¿Vistes en vuestra vida mayor bovería e necedad? No temer de llamar a Dios padre, siendo hijos de Satanás, e quieren y piden el pan celestial, el qual no se da sino a los limpios de corazón.”</p> <p>En su inocente ignorancia, Antronio sugiere dejar de decir toda la oración en lugar de una sola parte, lo cual parece buena solución al arzobispo para evitar una nueva superstición, pero insuficiente para solucionar el problema de perdonar al prójimo, por lo cual sugiere pedir a Dios gracia para hacerlo.</p> <p><i>Ethos</i>: Salmo 31;<sup>545</sup> 1 de Juan 1; Romanos 7; Apocalipsis 2 y otra cita ilegible.<sup>546</sup></p>	<p>503-510</p>
<p><i>Et ne nos inducas in tentationem</i></p>	<p>Breve exposición, sin <i>ethos</i> de por medio y con un argumento que apela al logos para que el creyente comprenda: “pide a Dios en esta petición lo conserve y tenga de su mano, y no consientas que jamás sea vencido de tentación alguna, ni torne a pecar, sino que le dé gracia de perseverancia, con que varonilmente pueda pelear hasta la muerte.”</p>	<p>511</p>

538 Como dato curioso, se observa que Monjo omite *Romanos 1* (2008: 176) y Alcalá omite *Juan 4* (1997: 107).

539 En la edición facsímil, cada una de las partes de la oración están en romance y, en el margen derecho, en latín.

540 Alcalá añade *I Corintios 4* (1997: 109) y Monjo omite *I Corintios 3* (2008: 178).

541 En la edición facsímil (1925: folio 79) el nombre de *Lucas* no aparece, solo está el número 18; pero no puede ser de Marcos, porque este evangelio solo tiene dieciséis capítulos, razón por la cual Alcalá (2008: 110) omite el nombre. Al leer el contexto, se entiende que la cita correcta es: *Lucas 18*, como muy bien añade en su nota Monjo (2008: 178).

542 Es una pena que, justo al lado de esta palabra, en el margen derecho del folio (1925 folio 79), haya una cita ilegible que, seguramente, reforzaría lo que quiere decir el autor. Tanto



<p><i>Sed libera nos a mal</i></p>	<p>Esta última sección es muy interesante, pues el autor hace gala de sus dotes de traductor y presenta tres variantes para explicar la frase sobre la que está haciendo la exégesis.</p> <p>La primera es la opinión de Juan de Valdés: el creyente debe pedir sea librado del mal que vive en él, debido a su naturaleza pecaminosa que de continuo lo inclina al mal. Luego relaciona su interpretación con todo el Padrenuestro.</p> <p>La segunda es la opinión de algunos teólogos que entienden en la frase el ser librados de la pena que ocasiona el mal que hacen, pero Valdés, consecuente con el modo en que ha venido tratando los temas cuando piensa de manera diferente, de forma muy diplomática, explica: “En esto no me quiero entremeter, pero según dicen los que saben griego, que es la lengua en que los evangelistas escribieron, es fuera de propósito esta declaración y distinción, y por esta causa.”</p> <p>La tercera variante es la opinión de Erasmo: el holandés piensa que el texto sugiere una petición de ser librados del demonio.</p> <p>Para Valdés, “Entramas a mi ver son santas y buenas, pero a mi juyzio lo que yo os he dicho viene más a propósito, porque de otra manera parece que no pedimos más en esta petición que en la pasada.”</p> <p>Termina la sección con una serie de intervenciones por parte de Eusebio y Antronio, que buscan dar mayor claridad a la propuesta valdesiana.</p>	<p>511-523</p>
<p><i>Amén</i><sup>547</sup></p>	<p>Para el arzobispo, esta sencilla palabra es una confirmación y, a la vez, una “absoluta petición de todo lo ya dicho.”</p>	<p>523</p>
	<p>Termina esta unidad retórica con dos palabras de ánimo al creyente, invitándolo a recordar la fuente, el <i>pathos</i>, de donde proviene el <i>Pater Noster</i>: “Iesu Christo” y su promesa de “otorgarnos lo que le pidiésemos si se lo supiésemos pedir.”</p> <p>Ante la duda, presentada por Antronio, de no ser escuchado, el arzobispo le recuerda el relato en Marcos 9 sobre el padre del hijo endemoniado.</p>	<p>523</p>

Monjo como Alcalá la omiten.

543 Monjo añade *Santiago 1* (2008: 178), cita que no se encuentra en la edición facsímil.

544 Monjo (2008: 179) no escribe la misma cita, sino que, siguiendo el contexto del parlamento, escribe correctamente *Mateo 7*, que es el lugar en el que se encuentra la referencia, exactamente en Mateo 7: 6. Sucede así en muchas de las citas. Monjo, conocedor de las Escrituras, modifica las citas bíblicas en detrimento del original, pero en aras de la correcta cita que da autoridad al argumento. Tanto él como Alcalá solo omiten las citas ilegibles o cometen errores de interpretación, porque son difíciles de leer.

545 Monjo interpreta “Salmo 32,” según el contexto (2008: 180).

546 Tanto Alcalá (1997: 113) como Monjo (2008: 181) omiten estas dos notas; la segunda es comprensible, pero no es claro por qué hacen lo mismo con la primera.

547 *Amén*, que significa *así sea*, fue agregada al final de todos los rezos en la religión católica; no aparece en ninguno de los manuscritos más antiguos y fidedignos que contienen el Padrenuestro.

Eusebio cierra la sección sobre el *Pater Noster* y Antronio da comienzo a un nuevo asunto que no se encuentra en la tabla de contenido. La razón para ello, como en los casos similares señalados anteriormente, es que Juan de Valdés lo consideraba como un asunto espinoso que podía dar pie a interpretaciones incorrectas o a malos entendidos antes de que él lo explicara. Así que, sin previo aviso, busca tomar sin ideas preconcebidas al lector y presenta el tema en el momento que considera oportuno. Esta es la razón principal por la que decidió no incluirlo en la tabla inicial.

### *Decimoprimer unidad retórica*

Trata de la *Devoción con Nuestra Señora*. Es una brevísima unidad retórica<sup>548</sup> insertada entre la dedicada al Padrenuestro y el compendio de las Sagradas Escrituras. Se encuentra entre los parlamentos 527-546. La introducción es de las más simpáticas en todo el diálogo. Da comienzo Antronio, quien, con su ya habitual inocente ignorancia, interroga a sus contertulios sobre cómo se pueden conciliar para decir en un solo día todos los rezos, pues considerando lo que significa cada frase como acaban de hacerlo con el *Pater Noster*, “aun en todo un día no podría acabar uno, y también los seglares que tienen devoción de rezar sus rosarios, y sus coronas, y otras semejantes”<sup>549</sup> (parlamento 527). La respuesta del arzobispo no sorprende al noble cura, pero inquiere una explicación mayor, puesto que él se considera “en extremo devoto de Nuestra Señora.” Fray Pedro de Alba le sugiere traducir tanto el Ave María como el Salve Regina al romance, para mayor provecho; además, ve en la ocasión una oportunidad para presentar otra denuncia: “(530) ARÇOBISPO [...] pero no querría que hiziéssedes como muchos que yo conozco bien, que por una parte se tienen y precian de devotos de Nuestra Señora, y por otra son mortales enemigos de Nuestra Señora” (117). Ante la mirada perpleja de Antronio, le explica, usando el *logos*, que muchos que se declaran seguidores de la Virgen:

548 En la edición facsímil (1925: folio 83), el título de la página y de todas aquellas que comprenden esta unidad retórica es *Oración*, forma sencilla de pasar discretamente ante los ojos que leyeran sumariamente, a vuelo de pájaro, la obra.

549 El rosario comenzó a utilizarse en los tiempos de mayor oscurantismo en los monasterios donde se recitaban los Salmos. Como muchos sacerdotes y monjes no sabían leer, se les enseñó a recitar una oración muy sencilla, que luego se convirtió en un rezo llamado avemaría. Posteriormente, muchas veces sin considerar lo que estaban diciendo, comenzaron a repetirse y a recitar de forma continua hasta conformar el rosario, una especie de *salterio a la virgen*, compuesto por 150 avemarías. Se hizo popular en el siglo XIII. Para la época de Juan de Valdés, era popular junto con el Credo y el Padrenuestro y se introdujo el uso de cuentas o granos como medio de contar el número de repeticiones, conocido en Latinoamérica como *camándula*. Cada corona está formada por 50 cuentas en grupos de 10, con una cuenta más gruesa entre cada decena. Para mayor información, recomiendo el artículo de Carlos José Romero Mensaque, *Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional (siglos XV y XVI)* (2014).

(532) ARÇOBISPO [...] andan embueltas en mil cuentos de vicios, y ni por pensamiento muestran en sí otra señal de christianos sino dezir que son devotos de Nuestra Señora, y con la confianza que ponen en esta devoción piensan que les es lícito hacer las vellaquerías que hazen (117).

Juan De Valdés considera que los seguidores de Nuestra Señora deben imitarla, sobresaliendo, como ella, en humildad, castidad, caridad y honestidad, pues de esta manera “se honrra ella más que hazerle dezir missas, ni rezarle muchas oraciones, ni ayunarle muchos días [...] donosa bovería es que siendo yo vicioso, me tenga por devoto de Nuestra Señora” (1997: 117). Alude Antronio a un libro que fue escrito y que relata los muchos milagros de la Virgen hacia aquellos que le eran devotos, según acaba de describirlos el arzobispo. Ante dicha declaración, a este último no le queda otra cosa que desearles “mal viaje hagan quien le escrivió y el primero que lo imprimió” (1997: 118, parlamento 534), pues considera que es contrario a la doctrina cristiana. Antronio no ve diferencia y el prelado acude al *ethos* de las Escrituras, Efesios 5, para subrayar que ningún “luxurioso, ni el avariento, ni el que está envuelto en pecados entrará en el Reyno de Dios,” mientras el citado “librico cuenta de muchos que tenían esto todo que el apóstol dize y otras muchas cosas más y más feas,” y cuando murieron, por el solo hecho de haber rezado algún Ave María, fueron al cielo. Lo peor para el dignatario eclesiástico es que muchos obispos y perlados, conociendo tal asunto, no hacen nada por remediarlo. Eusebio interviene para cuestionar por qué, siendo él perlado, no hace nada para remediarlo; la respuesta es: “(544) ARÇOBISPO porque he tenido hasta agora tanto que hazer en otras cosas, que no he podido entender en esto, pero dexadme el cargo, que vos veréys lo que yo hago con esse librillo y otros semejantes” (119).

Valdés concluye la presente unidad retórica recordando al padre cura que lo principal es empezar con Dios y temerle solo a Él, pues el que no procede así —apura una maravillosa metáfora— “se queda anegado en el mar de los vicios, porque no tiene remos de fe, ni espíritu y lumbre de charidad que lo saque al puerto” (1997: 119, parlamento 544). Antronio replica con el conocido refrán: “fuy por lana y buelbo tresquilado, y aún a cruces. Quíseme alabar de devoto, pensando que por ello ganaría algún crédito con vos, y salíome al revés.” Toque jocoso, relajante, puesto antes de iniciar la siguiente unidad retórica.

### *Decimosegunda unidad retórica*

Comprende “la Sagrada Escritura en un brevezito compendio” (1997:118, parlamento 549). Es el parlamento más largo de todo el diálogo, comprensible si pensamos que resume dos mil años de historia y eso que, según el arzobispo, lo ha condensado “lo más brevemente que he podido.” La unidad retórica se

desarrolla entre los parlamentos 547-560. Aquí es evidente que las participaciones tanto de Antronio como de Eusebio buscan dar descanso y dirección a la lectura.

En la introducción el arzobispo presenta razones por las que considera necesario que los creyentes conozcan las Escrituras—cosa que vuelve a recalcar al finalizar el desarrollo de la unidad y antes de comenzar la conclusión—. La excusa para el tratamiento del tema es cumplir una promesa hecha a Antronio, al inicio del diálogo, de presentarle “un brevezito compendio” del Texto Sagrado; de esta manera une las diferentes partes del diálogo y transmite sensación de familiaridad. Los propósitos por los cuales se debe conocer la Escritura los construye el arzobispo teniendo en cuenta el *pathos* del creyente, y son tres: primero, que cada cristiano se enamore de Dios y aborrezca al diablo; segundo, que se aficione a las cosas espirituales y se aparte de algunos libros:

(552) ARÇOBISPO que los afficionan a no ser xpianos. sino mundanos, vanos y viciosos, y otros, que les afficionan a una xpiandad. más ceremoniática que verdadera, [...] como os dixen tales ánimos cobramos, cuáles son los libros en que nos exercitamos<sup>550</sup> (120).

Al terminar el desarrollo de la presente unidad retórica, encontramos el tercero y último propósito. Valdés lo hace una vez ha presentado el compendio del Texto Sagrado, pues de este modo:

(557) ARÇOBISPO viendo los hombres lo que Dios a hecho con el linaje humano y la paciencia con que tanto tiempo lo ha suffrido y sufre, se animen a amarlo más y más, y también para que viendo las mercedes y favores que a aquel pueblo de Israel hizo, siéndole siempre rebelde, aprendan a tener entera confianza en él, que assimismo los favorecerá y conservará, si todos y del todo se dieren a él y con mucha confianza se pusieren en sus manos<sup>551</sup> (128).

Sobre la sinopsis de las Escrituras, se puede destacar:

- Establece como *ethos* de las Escrituras al Espíritu Santo:

(554) ARÇOBISPO [...] Assí que es menester que estéis atentos, pues lo que aquí aveís de oír es todo sacado de lo que enseñó y dictó no algún sabio hombre, sino el mismo Spíritu Santo, ni son tanpoco nuevas de las Indias, o de Siria, sino venidas de allá del alto cielo (120).

- Comienza la narración desde antes de la creación y usa diferentes secciones de la Biblia para dar coherencia al relato. Valdés sabía que la revelación de Dios

550 O, “dime qué lees y te diré quién eres.”

551 En la edición facsímil hay una nota muy difícil de interpretar (1925: folio 92), tal vez esta es la razón por la que tanto Monjo (2008: 194) como Alcalá (1997: 128) la omiten.

no fue dada en las Escrituras en forma lineal, sino que se encuentra dispersa en diferentes pasajes y es necesario construir una línea de tiempo que sea consecuente y coherente con el desarrollo del relato. De esta forma, establece como origen de la creación del hombre una porción del libro de Isaías, el cual relata la creación de los seres angelicales y cómo, debido al conflicto que ocasionó su expulsión del cielo, dio paso a la creación del hombre.

- En diferentes momentos de la narración, el arzobispo incluye sus propios comentarios e interpretación del Texto Sagrado (muy lógico y consecuente con todo el relato bíblico); ejemplo de ello lo encontramos en su interpretación de la razón por la que Dios hizo al hombre: “(554) ARÇOBISPO [...] Hecho esto, viendo Dios que aquellas sillas que los ángeles malos avían perdido estaban vazías, quiso criar el linaje humano, para que las posseyessen aquellos que le fuessen obedientes” (121).

- Todo el compendio guarda cierta similitud al elaborado por Esteban, en Hechos 7: 1–53, para presentar defensa ante la airada turba que amenazaba apedrearlo; si bien el primer mártir comienza su relato en Abraham.

- Encontramos en esta unidad retórica otra de las semillas de la teología de Valdés, que desarrollará en sus futuros escritos. Me refiero a los temas de la maldad del corazón del hombre y de la gracia de Dios. Sobre el primero, se observa que, para él, era muy importante enfatizar que el hombre nace con una mezcla de dos tendencias en su naturaleza: por un lado, tiene la predisposición hacia el bien, a hacer lo bueno, resultado de conservar algo de la imagen de Dios a la que fue creado y, por otro lado, una inclinación al mal, a hacer lo malo, consecuencia de su decisión de desobedecer a Dios, por lo cual “quedamos hijos de yra y de maldición, sujetos a mil malas inclinaciones, a mil trabajos y fatigas, y en fin a pena eterna” (1997: 122).

El segundo tema, la gracia de Dios, se ilustra en el pueblo de Israel, escogido a pesar de su conducta:

(554) ARÇOBISPO [...] era tan grandíssimo el amor que Dios tenía a este pueblo, y el favor que le dava aunque era malo y desobediente [...] Aliende desto, aunque los deste pueblo Israelítico como malos y desconocidos siempre blasphemaban y murmuraban contra Dios mientras que caminaban por el desierto hazia la tierra que Dios les avía prometido que era Palestina [...] por intercesión destos caudillos no destruyó Dios muchas vezes aquel pueblo malo y desobediente, a lo qual con su poca fe y mucha maldad le provocavan [...] y por su rebeldía y maldad jamás les faltó a los unos ni a los otros trabajo y fatiga (126).

- El resumen de la Escritura termina con el nacimiento del Mesías prometido. Las citas bíblicas que Valdés utiliza para respaldar su narración están presentadas en el siguiente orden: Deuteronomio 6; Génesis 1; Juan 1; Hebreos 1; Isaías 14;

Génesis 1–3, 4, 6, 7, 11<sup>552</sup>–12, 21,<sup>553</sup> 25,<sup>554</sup> 32,<sup>555</sup> 37, 41–42, 45–46, 50;<sup>556</sup> Judas; Éxodo<sup>557</sup> 1, 3, 89;<sup>558</sup> 11, 13–16, 21; Deuteronomio 15;<sup>559</sup> Juan 4; Isaías 1; Hechos 17; Hebreos 1; Deuteronomio 24; Josué 3, 24; todo el libro de Jueces;<sup>560</sup> I de Reyes 8;<sup>561</sup> 10; 2 de Reyes 5; 3 de Reyes 2, 12, 16, 22; 4 de Reyes 25; Esdras 1, Lucas 1, Génesis 3, un “Sant Pablo en muchas partes,” para referirse a sus epístolas y no extenderse demasiado. El autor termina la sección citando Lucas 1.<sup>562</sup>

Cierran esta unidad retórica Antronio y Eusebio, quienes alaban (*pathos*) la presentación y sabiduría de Fray Pedro de Alba, lo cual le sirve al *artifex* tanto para buscar el mismo deseo en el lector, como también de preámbulo para la nueva unidad que está a punto de comenzar.

### *Como se ha de instruir a los niños*

Este es el título que en la edición facsímil (1925: folio xciii) Juan de Valdés da a la unidad retórica, la decimotercera, en el único ejemplar que se conserva. Tanto Ángel Alcalá como Emilio Monjo lo omiten. La unidad retórica está construida alrededor de la figura del prelado, razón por la cual la anterior sección terminaba con alabanzas hacia su persona por parte de uno de los contertulios. El argumento para este nuevo bloque es mostrar como modelo de educación la recibida por el propio arzobispo, quien con su vida y palabra es autoridad en la materia que se trata. Toda la evidencia gira sobre la formación cristiana recibida por Fray Pedro de Alba en las diferentes etapas de su vida. De esta forma, se presenta, en primer lugar, la instrucción que recibió en su infancia de manos de su padre; luego, por un maestro que su progenitor le proveyó en juventud; y, finalmente, la recibida en la casa de Fray Fernando de Talavera. La unidad se desarrolla entre los parlamentos 561–574. Para Juan de Valdés, aunque es un

552 El tema anotado por Valdés es *gigantes* (1925: folio lxxxviii). Monjo lo cambia por *Torre de Babel* (2008: 190).

553 Monjo añade el capítulo 22 (2008: 190).

554 En la edición facsímil, la cita es difícil de leer. Alcalá (1997: 123) la interpreta como yo la cito, mientras que Monjo la omite.

555 Omitida por Monjo (2008: 190), quien solo da el tema al que hace referencia y omite todas las demás citas de Génesis que le siguen.

556 Tanto Alcalá como Monjo omiten esta cita.

557 Las primeras tres citas de Éxodo son omitidas por Monjo.

558 No es muy clara para mí esta cita, pues el libro de Éxodo está, en este momento, dividido en 40 capítulos, por lo cual no estoy seguro de si sigue una división diferente. Posiblemente, sea una división hecha en la Tóra, con la cual Valdés debería estar familiarizado.

559 Monjo omite esta cita y las siguientes, hasta *Hechos 17*.

560 En la edición facsímil, aparece *Jueces iii* (1925: folio xl).

561 Monjo (2008: 193) cambia esta cita por *I de Samuel 8*, que contiene el mismo relato y omite todas las siguientes referencias al libro de *Reyes*.

562 Omitida por Monjo.

tema importante, sabe que es delicado y difícil de tratar, por lo que no lo incluye en la tabla de contenido. Él consideraba que la educación era uno más de los puntos en los que fallaba la instrucción de los creyentes, comenzando desde los primeros pasos en la niñez. Esto le motiva a presentar, en tono irónico, claras denuncias y agudas puyas al sistema social que en ello fracasaba. Veamos algunos ejemplos. El primero lo encontramos en el arzobispo: “(564) ARÇOBISPO [...] decía él que así como el prelado es obligado a instruir en la doctrina christiana a los de su obispado y el cura a los de su yglesia, así también era él obligado a instruir a sus hijos y a los de su casa” (129). En todo el diálogo Valdés da gran valor a la educación que debían recibir los niños<sup>563</sup> comenzando desde sus hogares. Formación que no solo era intelectual, sino transmitida por medio del ejemplo, lo cual ilustra con el maestro que instruyó a Fray Pedro de Alba:

(566) ARÇOBISPO [...] Aliende desto tenía mi padre en su casa un maestro para que amostrasse a leer y escrevir a mí y a mis hermanos, el qual assimesmo era amigo de toda cosa buena y xpiana., y con la continua comunicación y conversación deste hallo que gané mucho y que aprendí hartas cosas de las que aquí os he dicho (129).

Y del arzobispo Talavera: “(572) ARÇOBISPO Pues con la continua conversación que yo tuve con este santo hombre, y con ver sus costumbres y santidad, aproveché mucho en aquellas cosas que mi padre y mi maestro me avían enseñado” (130). Una vez más, Valdés utiliza el *si tuviéramos más tiempo*, artificio literario para decir que, por falta de tiempo, no puede explayarse más como es su deseo. En medio de la unidad retórica —mientras explica cómo fue educado en casa de sus padres— denuncia a algunos progenitores, principalmente entre los ricos, quienes descuidan el aprendizaje de sus hijos, prefiriendo dejarles muchas riquezas y poca educación:

(568) ARÇOBISPO Esso conozco yo muy bien, bendito sea Dios por ello, y mucho más quando veo algunos padres que no curan de hazer a sus hijos hombres de bien, porque piensan que harto hazen de dexarles bien de comer. No vi en mi vida mayor crueldad, o por mejor dezir mayor impiedad (130).

Imputación que refuerza por medio de Eusebio:

(569) EUSEBIO Dígoos de verdad que conozco yo hombre que todo su exercicio y vigilancia pone en buscar manera como dexar a su hijo un gran

563 Recordemos que así comienza el diálogo, en la enseñanza que Antronio estaba dando de los *principios e rudimentos de la dotrina christiana*, que fue la razón principal para acudir al arzobispo y, de esta manera, construir toda una conversación narrada, usando como instrumento literario el diálogo.



mayoradgo, y no quiere dar una miseria a un maestro que instruya al mismo hijo en buenas costumbres y le amuestre como ha de vivir. Yo no sé qué ceguedad diabólica es ésta (130).

Juan de Valdés termina esta breve unidad indicando la triste situación que vive la enseñanza —en esos momentos hacía referencia principalmente a la instrucción en la fe católica— tanto en las casas como con los maestros y con los curas; esta vez lo hace por boca de Eusebio.

(573) EUSEBIO [...] ciertamente si en el mundo uviesse algunos tales como vuestro padre, sería menester que nosotros nos fuésemos a las Yndias, pues haziendo ellos lo que nosotros devíamos hazer, no avría por qué nos diessen sus haciendas. Y si assimesmo uviesse muchos maestros tales como el vuestro, no se corromperían los ánimos de los niños tan temprano como veemos que se corrompen por falta de los maestros que los tienen a cargo. Y si tales perlados uviesse como el que avéis nombrado, que assí procurasen el bien de sus súbditos y criados, ciertamente avría otra honestidad, bondad, virtud y christiandad que al presente ay (131).

Como colofón, hace una radiografía de los nefastos resultados conseguidos:

(573) EUSEBIO [...] Pero por nro. pecados los padres ruynes no curan que sus hijos sean buenos, y los maestros viciosos no pueden enseñar a sus discípulos sino vicios, y de los perlados ambiciosos y avarientos no pueden los súbditos aprender sino ambición y avaricia (131).

Padres ruines, maestros viciosos, prelados ambiciosos y avarientos no conseguían generar algo diferente a lo que ellos eran: “Ésta es una regla muy cierta y verdadera.” Aquí estaba en gran medida el corazón del problema. Una vez más, Valdés presenta esta queja sin aspavientos, tratando de no levantar mucho polvo ni llamar la atención. La solución, razona de manera irónica, provocaría que se fuesen a las *Yndias*, pues en la península no tendrían trabajo.

Restan tres cortas unidades retóricas: del tiempo devocional, de las lecturas y de la forma como se debe estudiar. Pasa de un análisis de lo social y general a lo individual y particular. Si la sociedad falla en su conjunto en dar la instrucción cristiana, el problema no está solo en las instituciones —familia, profesores, religión católica—, sino también en el individuo que, él considera, falla en no tener un tiempo con Dios, en las pocas lecturas que realiza y en no saber estudiar; tres cosas que para él son fundamentales en la formación de una persona. De igual manera a como actuó en la anterior unidad retórica, utiliza la figura del arzobispo como modelo (*ethos*) a seguir y a quien Antronio, ingenuo polo opuesto, terminará deseando imitar. El prelado encarna, por su conocimiento y piedad, el modelo del individuo ideal para una sociedad enferma.

### *Decimocuarta unidad retórica*

Juan de Valdés la tituló *Sobre la contemplaciones*. Se desarrolla entre los parlamentos 575-589. La unidad retórica da inicio con Eusebio interpellando a Fray Pedro de Alba sobre sus tiempos privados con Dios. El prelado basa su argumento en mostrar que él solo se limita a imitar a otros hombres que sobresalieron en tener una amistad profunda y personal con Dios: “(576) ARÇOBISPO Como se avía el propheta David y como nos dize Sant Pablo que nos hayamos” (132). Cita como *ethos* a las Escrituras, en el Salmo 118.<sup>564</sup> Para él, la contemplación consistía en algo tan sencillo como “pensar en los mandamientos y en la ley de Dios,” de la cual,

(578) ARÇOBISPO [...] toma el ánima conocimiento de la suma bondad, grandeza y misericordia de Dios, de aquí viene en conocimiento de su propia poquedad y miseria. Aquí aprende qué es lo que deve hazer para con Dios, y qué para con sus próximos, y qué para consigo mismo (132).

Luego denuncia lo que considera falsas meditaciones, pues para él no son más que especulaciones e *ymaginaciones*, cuyo único fruto es dejar el alma del creyente “muy fría y seca.” El argumento que le sirve para diferenciar las unas de las otras es la experiencia; fray Pedro de Alba reconoce haber usado las dos formas de meditación, pero no quiere entrar a profundizar en ello, por lo cual vuelve a usar del artilugio literario “yo algún día os diré de mí a vos” para dejar el tema. Sabedor de la sorpresa que causaría en algunos lectores su declaración, añade un inciso más. Antronio le alaba por su sabiduría y conocimiento, ante lo cual responde: “(587) ARÇOBISPO Con tanto que no me halléis contario de la doctrina de Jesu Xpo., ni de sus apóstoles, ni de la yglesia cathólica, no me da nada” (133). Eusebio se muestra conforme y agradecido, forma como cierra la unidad retórica. Acto seguido, Antronio, por medio de una pregunta, da inicio a la siguiente.

### *Decimoquinta unidad retórica*

Trata “de lo que se ha de leer.” El noble, ingenuo e ignorante cura solicita al prelado una lista de títulos que considere canónicos, en romance, para “que mande a mis feligreses que lean.” Los parlamentos que conforman esta sencilla unidad retórica van del 589 al 592 y se centran en la lista de libros recomendados con breves comentarios.

<sup>564</sup> Monjo interpreta “Salmo 119” (2008: 198).

**Tabla 12. Decimoquinta unidad retórica. De lo que se ha de leer**

Autor	Títulos	Comentario
Dios, autores varios	Epístolas, evangelios y sermones del año.	“para deziros verdad, ni los sermones me contentan, ni aun la traslación de los demás está como debía estar.”
Ludolphus de Saxonia <sup>565</sup>	Cartuxano <sup>566</sup>	“donde ay mucha doctrina de santos dotores.”
Erasmus	-Enquiridión. -Declaración del Pater Noster. -Sermoncito del niño Jesús. <sup>567</sup> - Colloquitos.	“algunas cositas del mismo que ay en romance.”
Gerson	Contemptus mundi. <sup>568</sup>	
Sant Hierónimo	Epístolas.	
Sant Gregorio	Morales. <sup>569</sup>	“que agora se han impreso en romance.”
San Agustín		“algunas cositas que hay.”

565 Juan de Valdés no da el nombre del autor, como en el anterior, limitándose a señalar el nombre de la obra.

566 Se refiere al *Vita Cristi Cartuxano*, de Ludolphus de Saxonia, romançado por Fray Ambrosio Montesino en cuatro volúmenes, impreso en Alcalá de Henares por petición del Cardenal Cisneros en 1502, quien seguía órdenes de la reina Isabel la Católica; tiene sucesivas ediciones. El ejemplar se puede ver en la Biblioteca Nacional de Madrid, U-1399, donado en 1873 por María Sandalia del Acebal y Arratia, viuda de Luis Usoz y Río, quien lo tenía en su biblioteca particular. También se puede obtener un ejemplar de la edición de 1530 en la Biblioteca Virtual de Andalucía.

567 Seguramente, se trata del *Tratado o Sermón del Niño Jesús*, Sevilla, 1516, cuya primera impresión es conocida por una traducción de Erasmo.

568 Es difícil precisar a cuál de las dos ediciones que existían se refiere; puede ser la de Logroño (Brocar, 1505) o la de Toledo (Gazini y Villaquirán, 1502); la de Sevilla no se había terminado cuando se publicó el *DDC*. Se puede conseguir una preciosa copia digital de la edición de Logroño en la Biblioteca Digital Loyola de la Biblioteca Universitaria de Deusto.

569 Estudio completo en la tesis doctoral de Jorge Sáenz Herrero, *Edición y estudio de la traducción castellana de los Diálogos atribuidos a Gregorio Magno realizada por Gonzalo de Ocaña (S. XV)* (2013).

Ante la inquietud de Antronio sobre si debe enseñar, junto a los mencionados, algunos libros de contemplaciones, el arzobispo es tajante en su apreciación:

(592) ARÇOBISPO No va nada que los lean, pero n`os digo yo agora, sino los que devéis dezir que tengan familiares, y también ya os he dicho, si me avéis querido entender, que no soy nada amigo de las ymaginaciones que éssos enseñan (134).

Por lo cual el cura párroco, sin mayor dilación, encamina la conversación al último tema.

### *Decimosexta y última unidad retórica*

El título de la sección lo ha puesto el autor en el encabezado del folio: “De qué manera han de leer” (1925: folio xcvi). Se desarrolla desde el parlamento 593 hasta el 609. Ángel Alcalá (1997: 135) no usa este rótulo, sino un “De la reforma de la Iglesia,”<sup>570</sup> el cual, aunque define el propósito que subyace en todo el diálogo, no está en el original y, como hemos visto, de haberlo usado no solo hubiera sido atrevido, sino que habría puesto en peligro su vida y predispuesto a muchos lectores. Ciertamente es que, subliminalmente, en el parlamento 607, Eusebio desea, por medio del *pathos*: “(607) EUSEBIO ¡O buena vida os dé Dios, y cuán a mi plazer lo dezís! Plega a Dios que biváis muchos años, para que reforméis estoy otros muchas cosas en que ay tanta perdición que es la mayor lástima del mundo” (136). E inmediatamente denuncia el mal procedimiento con el cual se elegían y ordenaban los nuevos sacerdotes, sin tener en cuenta los prerequisites propuestos por el arzobispo. Pero nos estamos adelantando a los acontecimientos; retomemos la unidad desde su introducción.

Comienza la unidad retórica con la pregunta de Antronio sobre cómo se deben leer y estudiar los libros sagrados. El arzobispo propone, recurriendo al *pathos* del creyente, los siguientes pasos: buscar temas que le interesan y agradan; luego, el pensar en lo mucho que ganará si logra obtener aquello propuesto en la lectura; y, por último, pedir a Dios se lo conceda por medio de la oración y la contemplación. Si el libro es la *Sagrada Escritura*, el prelado le aconseja, como primer paso, tomar con “acatamiento y reverencia” el Texto Sagrado; después, humillar su espíritu delante de Dios; posteriormente, suplicar que su entendimiento sea alumbrado y pueda, por medio de lo aprendido, glorificar a Dios, edificar su alma y hacer bien al prójimo. El resultado de todo ello es “un nuevo deseo de Dios y con una nueva affición a la virtud.” Eusebio

<sup>570</sup> Es el último título que establece y, según él, desarrolla el tema desde el parlamento 599 hasta el final sin tener en cuenta que termina en el 609, pues a partir de ahí construye el cierre de toda la obra.

y Antronio, representantes del resto de la sociedad, expresan mutuamente su deseo de imitar al prelado, aunque Antronio revela su poca afición por el estudio debido al poco, casi nada, provecho que obtenía de él. Confesión que es aprovechada por Eusebio para animarle a aplicarse al estudio, única manera de ser efectivo en su ministerio, pues —y esta es la tercera vez que lo hace— no debe olvidar que para eso le pagan.

(599) EUSEBIO [...] y haréis bien en aplicaros de aquí adelante a alguna manera d'estudio, assí para lo que conviene a vos, como para lo que conviene a vuestros feligreses, que pues os dan sus haziendas mucha razón es que vos les deis dotrina, y no se la podéis dar si no la sabéis para vos, y no la podéis saber bien, sino con trabajo y estudio (135).

Antronio alude a su edad como pretexto para no *estudiar grammática*. Esto da pie al arzobispo para abordar el tema sobre los requisitos que, según él, deberían tener los curas antes de ordenarse, lo cual es otro de los problemas que considera críticos en su arzobispado. El autor ilustra cómo se escogían por medio de Antronio:

(605) ANTRONIO [...] siendo mancebete me metí Frayle, y como tenía buena voz, en siendo de edad, me hizieron ordenar de missa, aunque no sabía latín, ni aun apenas leer, porque como sabéis, a los Frayles no los examina el obispo, sino sus guardianes, y assí passé yo entre ellos. Después, por no sé qué desconcierto, dexé el hábito, y también porque no me hallava bien allí (135).

Luego de expresar su descontento con ello el arzobispo proporciona un nuevo plan sobre cómo se deberían seleccionar.

(606) ARÇOBISPO Yo os certifico que éssa es una cosa muy rezia, que se dé orden sacra a hombre que no sepa entender lo que lee [...] Aldemenos en mi arçobispado (siendo yo vivo) no se ordenará ninguno, sea quien se pagare, sin que yo mismo lo examine, y muy bien examinado, y no solamente le examinaré de lo que sabe, pero antes que le ordene, haré hazer pesquisa y muy de veras sobre él, para ver como bive y ha bivido, algunos días antes. Si hallare que su vida ha sido y es conforme a la religión christiana, y que junto con esto es persona de letras y abilidad, darle he órdenes, y, si no por qualquier cosa destas que le falte, aunque me importune todo el mundo, no lo ordenaré ni aun de grados (135).

Aquí se llega al punto más alto de toda la conversación, cuando ya se han revisado todos los temas uno por uno, algunos de manera abierta y directa, otros de forma encubierta y sin hacer mucho ruido. No le queda otra alternativa a Eusebio que exclamar,

(607) EUSEBIO ¡O buena vida os dé Dios, y cuán a mi plazer lo dezís! Plega a Dios que biváis muchos años, para que reforméis esto y otras muchas cosas en que ay tanta perdición que es la mayor lastima del mundo. Yos prometo que avría otra manera de xpiandad (136).

Pero tampoco se deben perder las formas, y regresa al tema que están tratando:

(607) EUSEBIO... ¡Ay si todos los prelados hiziessen desta manera!, pero como no se mira nada delo que vos dezís en el que se viene a ordenar, no hazen sino hazer clérigos, y la gente halo ya tomado por granjería, y como crecen los clérigos, y también los Frayles, cresce el desconcierto y mal bivar dellos, y los legos toman de allí ocasión de ser ruynes, y assí va todo perdido (136).

Tal vez estos dos parlamentos y el comentario de Antronio —(608) “Agora sus, respondedme a mí y dexaos de reformar agora la iglesia”— es lo que motivó a Ángel Alcalá a dar ese título a esta sección. Se entiende que no se está hablando de reforma de la Iglesia en este apartado, sino que se ha llegado al punto máximo en toda la conversación sobre la necesidad urgente que tiene la religión católica y los individuos de renovarse. Esto motiva al arzobispo a desafiar a Antronio para que tome soluciones prácticas:

(609) ARÇOBISPO a vos no ay otra cosa que responderos, sino que pues ya no tenéis tiempo para aprender latín, estudiéys muy mucho en libros de romance, y que assimismo toméis en vuestra compañía alguna persona de buenas letras y buen espíritu, al que vos deis la mitad de vuestra renta, porque él vos instruya a vos en lo que devéis hazer, y no se os haga esto de mal, que yo os certifico si fuérades mi súbdito no librárades tan bien (136).

Compungido y arrepentido por su mal hacer el noble cura párroco hace votos para reformarse, ofreciéndose como súbdito en la arquidiócesis que preside el sabio prelado y solicitando le sea dado un instructor conforme a lo propuesto.

### *Clausura de la conversación*

El diálogo toca su fin. El arzobispo queda satisfecho y encarga a Eusebio ser la persona responsable de instruir a Antronio y a este ser su más preferido discípulo. Al observar la buena disposición en este último —y en él a todo genuino creyente—, cierra el tema, y toda la conversación, apelando al *pathos*; da un consejo final, a manera de broche de oro. El autor concluye su diálogo con una amplificación, como recomendaba la *Rhetorica ad Herennium* (1997: 159), conmoviendo a sus oyentes a través de una súplica:

(611) ARÇOBISPO [...] Lo que yo os ruego mucho y encargo es, que primeramente vos os determinéis de ser verdadera y puramente christiano, conforme a lo que aquí avemos tratado, y para esto será menester que desarraiguéis del todo de vos esos desseos que tenéis de honrras mundanas, porque éstas impiden mucho al ánima que quiere bolar al cielo (137).

Le exhorta no solo a tener conocimiento del Texto Sagrado, sino a llevar una vida piadosa —para ello utiliza como lugar común (*Rhetorica ad Herennium*, 1997: 160) la suprema autoridad del Altísimo—, procurando en todo agradar a Dios, sin preocuparse por lo que piensen los demás. Al lector familiarizado con las Escrituras le suenan como música de fondo las palabras del apóstol Pablo a sus discípulos Timoteo, Tito o Filemón. Palabras llenas de gracia que brotan de un corazón manso y humilde, que tienen como colofón —expresado en forma parafraseada— el mismo encargo expresado por el apóstol de Tarso: “y lo que has oído de mí en la presencia de muchos testigos, eso encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros”<sup>571</sup> (2 Timoteo 2: 2).

### 3.3.5. *Peroratio*

Juan de Valdés divide el final del *DDC* en cuatro secciones correspondiendo cada una de ellas a acciones que reforzarán el *ethos*, tanto del arzobispo como de las Escrituras. Los cuatro apartados son: despedida de los contertulios; corto diálogo entre Eusebio y Antronio de regreso a la posada; breve nota al Marqués de Villena; y, por último, una introducción a la traducción de los capítulos 5 al 7 del Evangelio de Mateo, que va a presentar a manera de apéndice.

La primera sección de la *peroratio* es la despedida de los contertulios. La tarde se ha ido, la conversación llega a su fin, pero el tema no está cerrado. El *artifex* opta por llevar la nave del discurso a las aguas tranquilas del puerto, pues piensa es el momento oportuno para atracar. “Mientras los frailes tañen las campanas,” los interlocutores dejan abierta la posibilidad de continuar con el diálogo: “(613) ARÇOBISPO [...] Si ay más que preguntar sea luego, porque ni agora ay lugar para detenernos, ni mañana estaré yo tan desocupado

571 Versión de la Biblia de la Américas. La verdad de Dios, su doctrina, nunca se ha transmitido por instituciones o estructuras educativas. Bien afirmaba Charles H. Spurgeon, “nuestra sucesión apostólica se presenta en línea ininterrumpida; no a través de la Iglesia de Roma; no en las manos supersticiosas de los papas hechos para el sacerdocio, o de los obispos creados por los reyes (¡cuán disfrazada mentira la sucesión apostólica de los que tan orgullosamente se jactan de ella!), sino a través de la sangre de hombres buenos y genuinos, que nunca abandonaron el testimonio de Jesús; a través de los lomos de pastores auténticos, evangelistas laboriosos, mártires fieles, y hombres de Dios honorables, vamos descubriendo nuestro árbol genealógico hasta llegar a los pescadores de Galilea, y nos gloriamos en que, por la gracia de Dios, perpetuamos aquella Iglesia verdadera y fiel del Dios vivo, en quien Cristo habitó y habitará hasta el hundimiento del mundo” (citado por Lain, 1984: 31).



como oy” (137). Y, más adelante: “(617) ARÇOBISPO Yos agora con la paz de Dios, que si otro día venís, yos diré otras cosas particulares con que holguéis” (138). Valdés se vale de la situación para insertar un momento histórico que le permite fijar el texto a la realidad, “(613) ARÇOBISPO [...] porque tengo de entender en ciertos negocios del colegio que empieço a hazer”<sup>572</sup> (137).

La segunda sección de la *peroratio* es la conversación entre Eusebio y Antronio que tiene lugar cuando van camino de la posada. Se desarrolla este corto diálogo entre los parlamentos 621-627. Como dije, el propósito principal es realzar una vez más el *ethos* del arzobispo, su autoridad, para poder decir todo lo que ha dicho y, consecuentemente, poder enfrentar las reformas en su archidiócesis. Antronio está asombrado y no comprende cuál fue la causa que motiva a “tan buena persona, tan sin avaricia, sin ambición y sin ningún vicio malo, y en fin, tan verdaderamente christiano” (138) a tomar el cargo que ostenta. La causa, según Eusebio, se debe a:

(622) EUSEBIO [...] Que las personas que verdaderamente se dedican al servicio de Dios es menester que por todas las vías y maneras que pudieren procuren de emplearse todas y del todo a servirle, sin mirar ningún interesse suyo particular, y porque en ninguna cosa podemos nosotros más verdaderamente servir a Dios que en ser acá en el mundo sus procuradores, assí para ganarle de nuevo ánimas sacándolas del servicio del demonio, y trayéndolas al suyo, como también para conservarlas las ganadas, es menester que nuestro principal intento sea este, y que para este fin tomemos los medios que fueren más convenientes, y porque ningún medio ay oy más al propósito que es ser perlado, porque con su autoridad y rentas puede aprovechar mucho, hazen muy bien los que para este fin toman los semejantes cargos assí como hazen muy mal los que para otro alguno los toma (138).

Esto le lleva a concluir que sería un error de Fray Pedro de Alba el no aceptar el cargo, no solo por el mucho bien que haría, sino también porque de esta manera evitaría que algún otro con malas intenciones se aprovechara de este. Ante tal exposición, Antronio eleva el nivel de alabanza: “(623) ANTRONIO [...] me han contentado en extremo vuestras razones, y agora tengo en mucho más a este buen hombre pues pospuso su interesse, que era bvir en su reposo y descanso, por aprovechar a muchos con su desasossiego y trabajo” (139).

572 Este detalle es estrictamente histórico y lo relata el padre Sigüenza en la biografía sobre Fray Pedro de Alba (1909: 337). Para Pastore, “no son alusiones casuales, sino que reflejan la organización episcopal de la archidiócesis granadina, que se había hecho aún más severa a partir de 1526” (2010: 269).

Valdés no pierde la ocasión para hacer una última denuncia. En el Renacimiento existían muy pocos que, a pesar de reunir los requisitos morales e intelectuales necesarios para ocupar cargos de responsabilidad en la jerarquía católica, preferían renunciar a tan altos cargos para dedicar su tiempo a cultivar una relación con Dios, olvidándose de su prójimo. Esto provocaba que dichos puestos fueran ocupados por personas deseosas de aprovecharse de la situación, lo cual hizo que “tenga el vulgo por mejor a un buen hombre, si rehúsa los tales cargos, que si los acepta, en lo qual vos también que estávades engañado” (1997: 139). Antronio reconoce su error y ve como solución a todos sus problemas no solo estar bajo la dirección del monje, sino también huir “de algunas compañías de mal arte,” tema que Eusebio prefiere posponer para después, pues han arribado a la posada, “las paredes tienen oídos,” y es mejor que “callemos agora.”

La tercera sección, una vez cerrado el diálogo, es hacer una “nota del autor a Diego López de Pacheco.” Juan de Valdés pretende, si es posible, aumentar un grado más el *ethos* del arzobispo, anunciar el hecho histórico de su fallecimiento y hacer una pequeña introducción a la traducción que ofrecerá a continuación. Destaca en la nota sobre la defunción de aquel prelado “de buena memoria” el ser comunicada acorde con el pensamiento teológico que se respira a través del diálogo, según el cual la muerte para el creyente no es un final triste y fatídico, sino un instante que da paso a una vida mejor. Así, se puede percibir un dejo de alegría en la noticia: “Pero pues fue Dios servido de llevarle desta que llamamos vida, al tiempo que a nuestro parecer más pudiera aprovechar, para darle más temprano la otra, que es verdaderamente vida, lo más sano y mejor es darle por ello muchas gracias” (140).

Sobre la introducción a la traducción de los capítulos del Evangelio, el autor utiliza como motivos aparentes —veremos los intereses reales en la sección sobre la *perspicuitas*— la curiosidad del lector y el haber usado repetidas veces el Texto Sagrado, por lo cual insta al lector a que, si lo prefiere, lea directamente las Escrituras:

Y porque, en el diálogo están muchas vezes alabados los tres capítulos del Evangelio que escribió Matheo, los quales aquel Arçobispo de gloriosa memoria con mucha razón tenía en mucho, acorde de traduzirlos en nuestro romance castellano, y ponerlos aquí, porque si aviéndolos Vra. Señoría oydo alabar en el diálogo, los desseasse ver, después de averlo leydo, pudiese con ellos cumplir su desseo (140).

Debía temer el autor que algunos de sus lectores pensaran que los argumentos presentados, en cada tema tratado, podían proceder de orígenes oscuros o contrarios a las Escrituras, lo cual le anima a incluir la porción central del Texto Sagrado sobre el cual ha construido toda su exposición. Lo

hace en romance castellano, para dar mayor autoridad a lo dicho y para que, si alguno lo estimara necesario, pudiera verificar lo expuesto a la luz de este, deseando al lector que el Señor le conceda “en esta vida mucha abundancia de gracia, y en la otra muy crecida gloria.”

### 3.3.6. Apéndice. Traducción de los capítulos 5-7 de Mateo

Juan de Valdés incluye esta sección al final del libro con el fin de reforzar lo que ha expuesto a través de la obra. Todo el éxito del discurso, que había elaborado cuidadosamente, estribaba en conseguir persuadir al auditorio, apelando sobre todo a la autoridad tanto de Dios como de las Escrituras y a los argumentos entrelazados en la narración sobre una renovación de su fe y una reforma de su conducta, tanto individual como de la religión católica. El autor presenta los tres capítulos del Evangelio de Mateo, que ha traducido directamente del griego al romance; de la lectura de ese texto y su correcta exégesis procedía, principalmente, su reinterpretación de las afirmaciones fundamentales del cristianismo.

Llaman la atención en la traducción de este pasaje dos cosas: la primera es la segmentación que hace el autor de los capítulos en párrafos numerados.<sup>573</sup> Al hacer la división de cada capítulo (son tres que contienen el Sermón del Monte), se equivoca al numerarlos, por lo cual, en lugar de marcar treinta nueve párrafos —Juan de Valdés numera cuarenta—, comete un error de numeración al llegar al párrafo 37, pues, sin darse cuenta, lo apunta como el número 38.<sup>574</sup> Otra cosa que llama la atención es que, además de numerar los párrafos, anota en el margen derecho el tema del que trata el Texto Sagrado.

Aquí termina el análisis de la *dispositio* en el *DDC*. El autor ha persuadido a sus lectores, fundamentado tanto en el *ethos* de las Escrituras para demostrar sus razonamientos, como en el *ethos* del arzobispo, al ilustrar las reformas que proponía en la vida y ministerio del prelado. Además, en muchas unidades retóricas, Valdés ha respaldado sus argumentos apelando al *logos* y, principalmente, el *pathos* del creyente, queriendo decir que la evidencia de una doctrina cristiana verdadera está en relación directa con la experiencia de vida y con la conducta de quienes se confiesan cristianos.

573 Como señalamos en páginas anteriores, algunos años más tarde aparecería la división de cada capítulo en versículos.

574 Las dos ediciones cotejadas solucionan el error de diferente manera. Monjo (2008: 214) marca como es debido el numeral que le corresponde, pero, para que coincida con los cuarenta que ha hecho Valdés, subdivide el 39 en dos párrafos. Alcalá (1997: 149) conserva la división del facsímil sin variar la división y siendo fiel al error cometido por el autor; omite algo fundamental al terminar la edición, como lo es el pie de página del final, con los datos del lugar y fecha de impresión de la obra.

La *dispositio* ha contribuido a cumplir los objetivos trazados por el autor. Ha navegado por los diferentes temas reseñados, los más relevantes de la fe cristiana, organizados como unidades retóricas independientes y tratados de manera abierta y sencilla en 627 parlamentos,<sup>575</sup> sin el menor deseo de polemizar, aunque sin dejar por ello, según se diera la oportunidad en cada caso, de denunciar malas interpretaciones o conductas inadecuadas, pero atacando el problema y no a las personas. Se trata de una estructura establecida de forma consciente, ordenada de manera coherente de acuerdo con las convenciones de la retórica, tal como se enseñaba. Lo primero que hizo el autor fue establecer la autoridad del arzobispo —la de las Escrituras la da como un hecho— por medio del cual desplegaría los diferentes argumentos en cada caso. Después desarrolló cada uno de los temas, sustentando su interpretación de estos a la luz del Texto Sagrado y la vida personal del prelado. Finalmente, en el epílogo, Valdés apeló al *pathos* del creyente para convencerlo de tener una experiencia directa y personal. Los temas que se consideraban más espinosos los amplía en el momento del diálogo que estima oportuno, sin anticipar al lector sobre estos para no crear una expectativa incorrecta que le condujera a interpretaciones fuera de lugar.

Hasta aquí la sección sobre cómo Juan de Valdés estructuró su *opera prima*. Ahora paso a la tercera y última fase, en la que me ocuparé de la *elocutio*, para determinar la forma con la que el autor expresó verbalmente y de manera adecuada los materiales que consiguió en la *inventio* y ordenó en la *dispositio*. Disposición del discurso en la que hizo un esfuerzo por distinguir, junto a la introducción (*exordio*), la narración/argumentación y la peroración; todo ello de fundamental interés para el ejercicio de un análisis discursivo (discurso/diálogo), desde un punto de vista retórico-cultural.

### 3.4. *ELOCUTIO*

Hasta el momento he estudiado las fuentes de las que Juan de Valdés extrajo los argumentos y las ideas, con claro discernimiento y madurez, a pesar de su corta edad. También he indicado de qué manera dispuso los argumentos para que fueran claros, agradables, entendibles y, sobre todo, cuidando especialmente el *decoro* —*accommodatum* o *aptum*— y el *kairós*, el momento preciso, para exponer las ideas sin herir prejuicios o ser mal entendido por los lectores y, especialmente, por la Inquisición. Ahora me centraré en los medios usados para escribir el DDC de manera clara y ordenada en romance castellano. En este apartado observaré cómo Valdés exteriorizó sus ideas espirituales por medio del lenguaje. También analizo el *ropaje lingüístico*,

575 Repartidos de la siguiente manera: 288 del arzobispo, 144 de Eusebio y 195 de Antronio.

la materialización o encarnación de las ideas en cuanto a su finalidad de garantizar el éxito de la persuasión en el discurso (retórica) y no en cuanto a la corrección del lenguaje por sí mismo (gramática). Recordemos que el joven y novel escritor está preocupado por la situación que experimenta la práctica de la fe cristiana y pretende cambiarla, dirigiéndose a las partes que dominan o están siendo dominadas por la situación, intentando influir en ellas por medio de la persuasión.

El estudio de la *elocutio* en el DDC permitirá no solo descubrir si cumplió el *aptum* que precisaba para hacer realidad sus propósitos persuasivos, sino también la variante elocutiva del autor, su *stilus*.

### 3.4.1. Características de estilo

Las *virtutes elocutionis* comprenden cuatro cualidades.<sup>576</sup> La principal es el *aptum* o *decorum*. A esta se añaden como *virtutes* retóricas la *perspicuitas* y el *ornatus*, y como *virtus* gramatical, la *puritas*.<sup>577</sup> Según Heinrich Lausberg,

Para conseguir el éxito persuasivo son siempre necesarios: la *puritas*, como conformidad, que hace posible la comprensión del discurso con el sistema lingüístico de la comunidad lingüística; la *perspicuitas*, como aseguramiento pragmático de la comprensibilidad de la intención concreta del discurso, y lo *aptum*, como vínculo frente a la situación. El *ornatus* no es una *virtus* necesaria.

Los intereses de las cuatro *virtutes* llevan a veces al orador a conflictos de deberes. Siendo lo *aptum* el deber más fuerte, puesto que está ordenado inmediata y mediatamente al fin del discurso (1975: 65).

Sigo a Lausberg en el análisis del estilo del *artifex* en el DDC. Primero estudiaré la *latinitas* (pureza), luego la *perspicuitas* (claridad), posteriormente, el *ornatus* (adorno) y, finalmente, examinaré el *decorum* (adecuación).

<sup>576</sup> La *Rhetorica ad Herennium* (1997: 237–242) señala tres: 1) *elegancia (latinitas)*, la cual hace que la idea aparezca expresada con pureza y claridad; comprende la corrección lingüística y la claridad; 2) *construcción (perspicuitas)*, que consiste en combinar las palabras de manera que todas las partes del discurso sean armónicamente uniformes, constituyendo un discurso inteligible y claro por medio de términos de uso común y con términos propios; 3) *distinción (ornatus)*, consistente en adornar el discurso, realizándolo con la variedad; se divide en figuras de dicción y figuras de pensamiento.

<sup>577</sup> Lausberg añade la *maistas* como virtud de la poesía que da lugar al *ornatus* poético (1975: 65).

*Latinitas, puritas (pureza)*

La norma principal de la *latinitas* era el uso apropiado del lenguaje que se empleaba en la época. Para el discurso hablado, era normativo el uso oral del lenguaje; para la literatura, la tradición literaria. En esta cualidad del estilo fue también innovador nuestro novel escritor, pues, contrario a lo heredado del siglo XV, en el que era muy valorado el placer por la novedad verbal<sup>578</sup> —un cultismo que muchas veces rayaba en lo desmedido—, Juan de Valdés optó por la selección más que por la invención:

El ingenio halla qué dezir, y el juicio escoge lo mejor de lo que el ingenio halla, y pónelo en el lugar que ha de star; de manera que de las dos partes del orador, que son invención y disposición (que quiere dezir ordenación), la primera se puede atribuir al ingenio, y la segunda al juicio (2006: 245).

Ramón Menéndez Pidal comenta al respecto:

Selección, no invención, es la suprema norma lingüística, como él declara al exponer una distinción verbal entre el ingenio “que halla qué decir” y el juicio “que escoge lo mejor que el ingenio halla y pónelo en el lugar que ha de estar”, a lo que añade: “si yo hubiese de elegir, más querría, con mediano ingenio, buen juicio, que con regular juicio buen ingenio; porque hombres de grandes ingenios son los que se pierden en heregías y falsas opiniones, por falta de juicio. No hay tal joya en el hombre como el buen juicio”, y esto lo dice un heterodoxo, un hombre huido de su patria por nuevas opiniones. En un tiempo todo herejías y discusiones, todo inventos y renovación, el lenguaje, más que ninguna otra cosa, como don de la naturaleza, se ha de regir por el principio de preferir el juicio al ingenio (1968: 72).

De acuerdo con lo sugerido por Ramón Menéndez Pidal (cf. 1968: 53), se puede afirmar que del vaivén en que vive la lengua literaria, en su constante lucha por renovarse entre el extremo de la espontaneidad, sencillez, llaneza o el del artificio, la complicación y la reconditez, Juan de Valdés escogió el primero. A continuación presento las palabras que tomó prestadas del latín, grafías y ortografía dudosa y, por último, un índice de particularidades lingüísticas.

Como veremos en el apartado de las *perspicuitas*, Valdés tomó en préstamo todas las palabras del latín que consideraba necesarias para que le ayudaran a transmitir de la manera más clara y entendible su propuesta. Esto tuvo como base dos motivos: en primer lugar, porque en el contexto cultural que se vivía, de enfrentamiento idiomático entre el latín y el romance, era necesario ayudarse

578 Lo cual, como bien señala Ramón Menéndez Pidal, originó “una verdadera indigestión en el léxico” (1968: 72).

en algunas ocasiones del primero en un buen uso de la *latinitas*; además, porque sabía que un sector de su auditorio —el que dominaba la situación y era contrario a su propuesta— se manejaba muy bien en una lengua que era usada hasta ese momento para todo lo que tuviera que ver con la teoría y praxis de la religión católica.

Sobre las grafías y ortografía dudosa que encontramos en el texto, se puede decir que una característica de la lengua castellana de la época era la falta de unificación —propia de una lengua que se estaba desarrollando y que se abría paso ante la lengua oficial— de las grafías y la ortografía. En la introducción a su edición facsímil, Marcel Bataillon (1925) dedica un apartado al tema y ofrece las rectificaciones necesarias para una mejor comprensión del lector moderno que desee acceder a la edición por él publicada. Con mucho pesar no voy a reproducir toda la sección, pero sí su introducción, por considerarla importante:

Il ne saurait être question de réduire à l'unité une orthographe dont la caractéristique même est d'être indéfinie. Du reste, si l'on s'engageait dans cette voie, ce ne sont pas seulement des graphies qu'il faudrait unifier, mais de véritables formes multiples (imparfaits et conditionnels tantôt en ia tantôt en ie, alternance de oyan et de oygan etc.) entre lesquelles la langue hésitait alors. Entreprise aussi arbitraire qu'inutile. On n'a pas cru devoir inclure dans les Corrigenda certaines graphies de groupes phonétiques à double sens, bien qu'elles gênent le lecteur moderne. Digos (pour digo os) n'est pas amphibologique; yos (por yo os) non plus. Il n'en va pas même de assi (poura si), de sea (pour se ha), de también (pour tan bien), de sino (pour si no), de nos (pour no os), de llamasse (pour llamase). De telles graphies, pourtant, sont à respecter, comme autant de traits physiologiques de la langue à une époque donnée (1925: 206).

Algunos ejemplos de otras inestabilidades gráficas y ortográficas que se descubren, aparte de las aportadas en el trabajo de Marcel Bataillon, son:

- “mochachos” (parlamentos 415, 419 y 420: 97) vs. “muchachos” (parlamento 160: 36). Inicialmente pensé que la diferencia en el uso de esta palabra se debía a diferencias en la forma de hablar del arzobispo y Antronio debido a su educación, pero revisando los textos en los que cada uno de ellos habla, he notado que los personajes usan indistintamente el vocablo en las dos formas descritas.

- “fe” (parlamento 314: 76) vs. “fee” (mismo parlamento y página, como anotación al margen).

- “Mosén” (parlamento 554: 124) vs. “Moysén” (mismo parlamento: 125).

- “ciudad” (parlamento 554: 127) vs. “cibdad” (mismo parlamento y página).



- “honrra” (parlamentos 437, 438 y 440: 99 y parlamento 453: 100, entre otros) vs. “onrra” (parlamento 619: 138).
- En la traducción que hace de una parte del capítulo 5 de Mateo, Juan de Valdés escribe “phariseos e letrados” (parlamento 199: 46); en el anexo, en el que hace la traducción de todo el capítulo, anota “phariseos y letrados” (párrafo 14: 142).
- En el mismo parlamento y citando la misma porción de las Escrituras, dice: “no entraréys en el reyno de Dios.” En la traducción de todo el capítulo: “no podréys entrar en el reyno de los cielos” (párrafo 14: 142).
- En el mismo parlamento, página 46, citando otra porción de las Escrituras, anota: “oystes que fue dicho”, en el párrafo 15, página 143, en la traducción del capítulo, escribió: “oystes como fue dicho.”
- “reyno” (parlamento 199: 46) vs. “reino” (parlamento 497: 109).

Resta por examinar las particularidades lingüísticas que presenta la obra. Marcel Bataillon, en la introducción a su edición, tiene una sección dedicada a presentar un índice de particularidades lingüísticas (cf. 1925: 211–218), elaborado minuciosamente con la intención de ayudar a los lectores, principalmente extranjeros, deseosos de leer nuestra obra por su significación histórica y religiosa. Por considerarlo de capital importancia, presento el texto de Bataillon, traducido al castellano en el apéndice D.

### *Perspicuitas (claridad)*

Se define como “la comprensibilidad intelectual del discurso” (Lausberg, 1975: 75). El hablante o escritor debe intentar expresar de la manera más clara posible lo que quiere decir de modo que el oyente o lector entienda el mensaje y, por medio de ello, presuponiendo verosimilitud en el discurso, sea convencido y/o persuadido. La perspicuitas tiene dos esferas de realización: la primera tiene que ver con la claridad de los pensamientos y, la segunda, con la claridad de la formulación lingüística. De la primera me ocupé en la inventio y la dispositio, pues allí examiné no solo el origen de los pensamientos, sino también cuáles fueron las ideas escogidas por el autor y la forma en que las ordenó para presentarlas de manera clara, ordenada y verosímil; esto con el fin no solo de ser creíble, sino también buscando que realmente pudiera persuadir. Me ocuparé en esta sección de la claridad de la formulación lingüística. Para ello, veremos que los mecanismos utilizados para lograr una mejor perspicuitas se lo proporcionaron tanto la lengua latina como la griega.

Juan de Valdés utilizó el latín para aportar mayor claridad sobre un texto escrito en una lengua vernácula. Lo anterior con el propósito de asegurar una correcta relación e interpretación de las palabras escritas y leídas; es decir, Valdés buscaba una relación unívoca que permitiera al lector entender la idea que el autor quería expresar con las palabras que usaba para transmitir esas ideas. Hemos visto que el público receptor de la obra estaba integrado por personas que, en su mayoría, hablaban latín, mucho más en contextos religiosos, y, buscando prevenir el ser mal interpretado por estas personas al tener que leer en castellano, Valdés recurre a dos acciones: la primera es anotar al lado del texto en romance, margen derecho o izquierdo según el folio, su equivalente en latín para la idea principal o tema de la unidad retórica que va a tratar, o para el nombre del libro de las Escrituras del que da citas bíblicas. La segunda acción es mantener la palabra en latín, porque no hay un equivalente en castellano que le permita decir lo mismo. Posiblemente este procedimiento lo adaptó a sus trabajos posteriores como traductor.<sup>579</sup> Veamos algunos ejemplos tomados de la edición de Ángel Alcalá (1997).

Por razones de extensión omito el título de los libros en las Sagradas Escrituras que se encuentran todos en latín:

579 De la traducción en Juan de Valdés tratan, además de sus biógrafos, varios investigadores ya reseñados, a los cuales solo señalo en este momento, pues los datos bibliográficos ya fueron fijados cuando los cité por primera vez. Me refiero a la introducción que hace a M. Bataillon al *DDC* (1925); Carlos Gilly, en *Juan de Valdés traductor de los escritos de Lutero en el Diálogo de doctrina christiana*; Cristina Barbolani, en su introducción al *Diálogo de la Lengua* y en *Doctrina y forma: la traducción de un texto religioso* (1988); Marco Antonio Coronel Ramos, en *Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis* (2007); la tesis de María Cecilia Roperó Serrano, *Los Comentarios de Juan de Valdés a las cartas Paulinas a los Romanos y a los Corintios I* (2013); y la tesis de Juan Luis Monreal Pérez, *El desarrollo de las lenguas vernáculas, el uso de la lengua y el arte de traducir en la tradición humanista renacentista y en el humanismo reformador europeo* (2010). Sobre cómo veía Juan de Valdés las dificultades de la traducción en una época en la que el castellano no estaba normalizado, aún se puede leer en su *Diálogo de la lengua* (1981: 226).

**Tabla 13. Palabras o frases en castellano con su equivalente en latín**

	Latín	Castellano	Lugar
Credo	<i>Credo in Deum</i>	Creo en Dios padre todopoderoso que creó el cielo y la tierra	Parlamento 48: 18.
	<i>Et in Iesum Xpum. Filium ieus</i>	Creer en Jesu Christo hijo de Dios.	Parlamento 60: 20.
	<i>Qui conceptus est</i>	Jesu Christo fue concebido por obra del Espíritu Santo.	Parlamento 71: 21.
	<i>Passus sub Pontio Pilato</i>	Jesu Christo señor padesció muerte e pasión en tiempo de Poncio Pilato, y que fue crucificado muerto e sepultado.	Parlamento 77: 22.
	<i>Descendit ad internos</i>	Descendió a los infiernos e que resucitó al tercer día dentre los muertos.	Parlamento 87: 23.
	<i>Ascendit in celum</i>	Jesu Christo subió al cielo, e que está sentado a la diestra de Dios Padre.	Parlamento 95: 24.
	<i>Inde venturas est indicare vivos et mortuos</i>	Jesu Christo, desde allí ha de venir a juzgar a los bivos e los muertos.	Parlamento 99: 25.
	<i>Credo in Spiritum Sanctum</i>	Creer en el Espíritu Santo.	Parlamento 102: 26
	<i>Sanctan ecclesiam catholicam sanctorum communionem</i>	Creer la santa yglesia cathólica, que es ayuntamiento de santos.	Parlamento 111: 27.
	<i>Remissionem peccat</i>	Creer la remisión o perdón de los pecados.	Parlamento 118: 28.
	<i>Carnis resurrectionem</i>	Creer la resurrección de la carne.	Parlamento 120: 28.
	<i>Et vitam eternan Amen</i>	Creer la vida eterna.	Parlamento 128.

Los diez mandamientos <sup>580</sup>	<i>Non habe bis deos alienos</i>	No ternás dioses agenos.	Parlamento 148: 33.
	<i>Non assumes nomen dni, ditui in vanum</i>	No tomarás el nombre de tu Señor Dios en vano.	Parlamento 166: 37.
	<i>Momento ut diem sabbati sanctifices</i>	Acuérdate de santificar las fiestas.	Parlamento 182: 40.
	<i>Honora patrem et matrem</i>	Honrrarás a tu padre y a tu madre.	Parlamento 194: 43.
	<i>Non occides</i>	No matarás.	Parlamento 198: 45.
	<i>Non mechaberis</i>	No cometerás adulterio.	Parlamento 210: 48.
	<i>Non furtum facies</i>	No hurtarás.	Parlamento 216: 49.
	<i>Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium</i>	No hablarás contra tu próximo falso testimonio.	Parlamento 226: 51.
	<i>Non concupisces uxorem proximitui</i>	No cobdiciarás la muger de tu próximo.	Parlamento 228: 52.
	<i>Non concupisces rem proximi tui</i>	No cobdiciarás la hazienda de tu próximo.	Parlamento 232: 53.
Virtudes Cardinales	<i>Prudentia, justitia, magnanimitas y temperancia</i>	Prudencia, justicia, magnanimidad y templança.	Parlamento 304: 74.
Dones del Espíritu Santo	<i>Sapientia, intellec, consilium, fortitudo, Scientia, Pietas, timor</i>	Sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, sciencia, piedad, temor.	Parlamentos 333 a 355: 81–85.
Padre Nuestro	<i>Pater noster, qui es in celis, Sanctificet. nomen tuum, adveniat Regnum tuum, Fiat voluntas tua sicut in celo et terra. Panem nostrum qtidianum da nobis hodie. Dimitte nobis cubita nra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a mal. Amen.</i>	Padre nuestro, que estas en los cielos, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Hágase tu voluntad en la tierra, assí como se haze en el cielo. Nuestro pan, el de cada día, dánoslo oy. Perdónanos nras deudas, assí como nosotros perdonamos también a nuestros deudores. No consientas que seamos derribados ni vencidos en la tentación. Libranos del mal. Amén.	Parlamentos 495–511: 107–114.

<sup>580</sup> Procede de esta manera la primera vez que los cita y explica. Más adelante, en el parlamento 233, cuando los recapitula, solo los citará en romance.

*Palabras, frases o refranes en latín*

Recurso utilizado por el artifex para aportar mayor claridad a su texto es el uso del latín sin hacer traducción al castellano. Además de hacerlo con algunos términos, frases y refranes, también Valdés utilizó este recurso con algunas partes de las Escrituras. Veamos algunos ejemplos:

- *Coram vobis* (parlamento 27: 15): literalmente se traduciría *coram* = delante y *vobis* = de vosotros, pero el sentido en que lo usa es para significar el aspecto externo de la persona, la apariencia que proyecta, en especial, las personas gruesas y corpulentas.

- *Egredietur virga de radice Jesse* (parlamento 31: 81): primeras líneas del capítulo once del libro de Isaías.<sup>581</sup>

- *Pater Noster* (parlamento 159: 36).

- *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (parlamento 9: 36): en este caso el autor no hace traducción, pero señala al margen, en una nota, el libro y capítulo en el que se encuentra en las Escrituras.

- *Cor mundum crea in me Deus, et Spiritum rectum innova in verceribus meis* (parlamento 159: 36): procede de la misma manera que en el numeral anterior.

- *Charitas bene ordinata incipit a se ipso*<sup>582</sup> (parlamento 249: 60): en nota al margen, Valdés añade simplemente *sentencia vulgar*.

- *Beati immaculati in via*<sup>583</sup> (parlamento 578: 132).

El autor también usó, como recurso para dar mayor claridad al texto, el conservar los títulos en latín de los libros que cita, bien sea de las Escrituras o de otras obras en general. Una breve lista estaría formada por los siguientes títulos:

- *Colloquios familiares* (parlamento 137: 30), de Erasmo.

- *Vitas Patrum* (parlamento 290: 72): libro que trata sobre las vidas de los santos padres del yermo, según lo escribió Fray Jerónimo. Seguramente, el autor se refiere a la versión impresa en Toledo, realizada en casa de Juan de Ayala en 1533.

- *El Enquiridion* (parlamento 590: 133), de Erasmo.

- *El Contemptus mundi* (parlamento 590: 133), de Gerson.

La lengua griega también le fue de invaluable ayuda a Valdés en el proceso de dar claridad al texto. El autor acude al griego para aclarar el significado de un concepto que, como expliqué en su debido momento, llevaba a una

581 La mayoría de ediciones en castellano lo traducen como: “Un vástago del tronco de Isaí.”

582 Se traduciría como: “La caridad bien ordenada comienza consigo mismo.”

583 La mayoría de ediciones en castellano traducen: “Bienaventurados los mansos de corazón.”

interpretación incorrecta de la palabra *iglesia*. Recordemos que en el siglo XVI<sup>584</sup> se creía que el vocablo *iglesia* significaba y daba nombre a la estructura eclesiástica de la religión católica que comprendía a todos los ordenados y a sus autoridades: papa, concilios y prelados. Este era un error que conducía a, por lo menos, malas interpretaciones y a la toma de atributos indebidos por parte de la organización romana. De manera muy pacífica y conciliadora, el autor explica el concepto:

(113) EUSEBIO Pues quiero que me digáys por qué no dezimos en la santa yglesia.

(114) ARÇOBISPO La causa desto nota muy bien sant Cipriano. El qual dize que porque en solo Dios somos obligados a creer, por esso no pusieron los apóstolos en la santa yglesia, sino santa yglesia.

(115) ANTRONIO Esso no entiendo, si no me lo dezís más claro.

(116) ARÇOBISPO Lo que sant Cipriano dize es que conviene que tengamos nuestra esperança del todo puesta en Dios, e no en criatura ninguna, e por que la yglesia consiste de hombres, que son criaturas, en las quales no es lícito que pongamos nuestra esperança ni confiança, por esso se haze aquella diferencia.

(117) ANTRONIO Esta bien, pero a essa cuanta querria dezir creo santa yglesia.

(118) ARÇOBISPO Avéys de saber que yglesia es vocablo griego, e quiere dezir congregación o ayuntamiento. Pues lo que en este artículo dezimos que creemos, es que ay acá en el mundo una yglesia, que es un ayuntamiento de fieles, los quales creen en un Dios Padre e ponen toda su confiança en su Hijo e son rigidos e gobernados por el Spíritu Santo que procede de entramos (27).

### *Ornatus (adorno)*

Esta virtud es considerada por la mayoría de las autoridades un lujo del discurso, porque procura la belleza tanto de los pensamientos como de la formulación lingüística. No es sorpresa predecir y luego comprobar que fue una característica que no aparece de forma relevante en el *DDC*, y esto por tres razones que presento a continuación.

El primer motivo es que no era una virtud de uso común. Los escritores de la época consideraron el *ornatus* como una cualidad innecesaria, pues, para ellos, debía primar la naturalidad. Don Ramón Menéndez Pidal nos recuerda:

Complemento y apoyo del criterio toledano es, en el toledano Valdés, el criterio de la naturalidad, apoyado en una de las ideas fundamentales del Renacimiento. Castiglione había sostenido que el escribir debía ser igual que el hablar, y lo mismo afirma Valdés sin haber leído a Castiglione ni a su

584 Hoy sigue siendo común el mismo error tanto en el lado católico como en el protestante.

traductor Boscán: “El estilo que tengo —dice— me es natural, y sin afectación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo cuanto más llanamente puedo, porque, a mi parecer, en ninguna lengua esta bien la afectación”.

¡La afectación!, latinismo ya muy usado por Castiglione, y que entonces también se propagaba por Francia; voz nueva del defecto vitando, del escollo peligrosísimo en que naufragaba toda elegancia y cortesanía. No es enrubiando los cabellos y pelándose las cejas —dice Castiglione—, no es cubriéndose el rostro de afeites y colores como las mujeres parecen más hermosas, porque descubren la afectación, esto es el desordenado deseo de parecer mejor. Para el Renacimiento, tan altamente sentido por Castiglione, la belleza suprema es lo natural (*per natura*), y no la que depende del esfuerzo: a cada paso se loa “aquella descuidada sencillez, gratísima a los ojos ya los entendimientos humanos, los cuales siempre temen ser engañados por el arte” (*essere dall’arte ingannati*). Afirmaciones así pululan en la literatura del Renacimiento. Montaigne dirá: “No es justo que el arte tome la supremacía sobre nuestra grande y poderosa madre la Naturaleza...; según Platón, la naturaleza y la fortuna hacen las cosas grandes y más bellas, mientras el arte hace las menores e imperfectas”. Junto a Platón se citaba entonces mucho la frase ciceroniana: *Omnia quae secundum naturam fiunt, sunt habenda in bonis*. Todas las cosas hechas según la naturaleza son buenas; de ahí que sea tan característica de la época la prevención contra los engaños que el arte nos puede acarrear (1968: 69-70).

La segunda razón es que no formaba parte del estilo del *artifex*. Juan de Valdés, desde sus primeros pasos como escritor, se manifiesta abiertamente contrario a esta característica del estilo y hace del *escribo como hablo* y del *huir la afectación* marcas indelebles de su variante elocutiva. El conque se toma como autoridad del idioma no a los mejores textos del arte, pues considera que no hay, sino los refranes del vulgo, y con ellos el habla común y corriente, ya que los considera un don natural: “(131) ARÇOBISPO Mirad hermano, el saber dezir bien las cosas es a las vezes (como dizen) cosa natural” (1997: 30). De acuerdo con la anterior, el autor emplea un lenguaje sencillo, templado, moderado, sobrio, pero con mucha fuerza; así, se cumplía en él la recomendación de otro judeoconverso, Juan Luis Vives, quien en su *De ratione dicendi* establecía que “no hay cosa más propia del hombre prudente que usar de forma adecuada y hábil el lenguaje.” En esta obra, su *opera prima*, encontramos los primeros brotes del estilo que, más adelante, en el *Diálogo de la lengua*, dejaría patentado:

VALDÉS [...] porque, cuando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino explicar el conceto de mi ánimo de tal manera que, si fuere possible, qualquier persona que entienda el castellano alcance bien lo que quiero dezir (2006:184).



MARCIO Assí se hará; proseguir en dezirnos lo que pertenece al estilo de vuestra lengua castellana.

VALDÉS que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, esplicando bien el conceto de vuestro ánimo, y dando a entender lo que quereis dezir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender a la sentencia della, o al encarecimiento, o a la elegancia (Valdés, 2006: 237).

Esto no quiere decir que Juan de Valdés acepte todo tipo de palabras; al contrario, rechaza algunos vocablos de los refranes populares porque sabe distinguir entre lo vulgar y lo plebeyo. El arte para él, como veremos en la *puritas*, consiste en la criba de lo vulgar y la selección de las palabras apropiadas, y no en invenciones afectadas para apartarse de lo corriente.

La tercera razón por la que Valdés no usa del *ornatus* es porque el carácter del *DDC* lo exigía. Al tratarse de un tema religioso que pretende enseñar, corregir y esclarecer los principios sobre los que descansa la doctrina cristiana, requería de una prosa que tuviera como virtudes sobresalientes la *puritas* y la *perspicuitas*. El *ornatus*, principalmente las figuras de dicción, no ayudaría con el *decorum*, sino que en algunos momentos sería una barrera para los propósitos persuasivos del autor. Dicho lo anterior, debo indicar que no hay ausencia absoluta de esta virtud en el *DDC*, pues sobresalen dos figuras del lenguaje —como lo dije en su debido momento en la *dispositio*—, común a la mayoría de diálogos de carácter religioso, pues ayudan a entender mejor lo que se enseña: me refiero a la metáfora y al símil. He aquí algunos ejemplos:

- Ejemplos de metáforas:<sup>585</sup>

(17) ARÇOBISPO [...] Pero están en este caso los juyzios del vulgo, y aun de más que vulgo, tan corrompidos, que quando en ello pienso es cierto que de lástima se me rompen las entrañas (13).

(40) ARÇOBISPO [...] y deziéndoles esto procuraréys de afficionarlos y enamorarlos a la doctrina evangélica, dándoles a entender como es yugo suave e carga muy liviana<sup>586</sup> al que con amor y affición la toma. (17).

(78) ARÇOBISPO Sí sé, pero también conviene que sepamos que fue cordero<sup>587</sup> sin manzilla e que padesció todas estas cosas muy de buena gana,

585 No lo hago en la presente investigación, pero sería un trabajo muy interesante el estudiar la metáfora como elemento cultural que, como bien propone Tomás Albaladejo, se sitúa “en el eje del enlace orador-discurso oyentes, que es el código comunicativo culturalmente fundamentado” (2010: 11).

586 Tomada, seguramente, de Mateo 11: 30, y explicada en el parlamento 244 (1997: 58).

587 Se refiere a Jesús, una metáfora muy común en todas las Escrituras. Utilizada por primera vez por Juan el Bautista, Juan 1: 29, para identificar a Jesús con el cordero pascual.

sin culpa suya, e como aquel que para nuestra salvación mucho las desseava padescer, e también que fue todo por ordenación de su eterno padre (22).

(333) ARÇOBISPO de manera que la sabiduría da armas a la boca, y el entendimiento armas al corazón (82).

(287) ANTRONIO [...] ¡o váleme Dios en qué ceguedad bivimos, y en qué tinieblas, aun los que nos tenemos por luz del mundo e sal de la tierra!<sup>588</sup> (71).

- Ejemplos de símil:

(7) ARÇOBISPO Llamámosnoslo, porque assí como antiguamente de Israel se llamaron israelitas los que eran del linaje de Israel, assí es razón que nosotros de Jesu Christo nos llamemos christianos pues tenemos fe en Él (12).

(231) ARÇOBISPO [...] porque assí como veemos que para que un mal árbol que una vez cortamos no torne a nacer, es menester que le saquemos todas las rayces que tiene, assí también es menester si no queremos que el árbol del adulterio, después de una vez cortado, torne a nacer que le arranquemos las rayzes de donde nasce, que son los desseos dañados de pecar (52).

(275) ARÇOBISPO [...] e acontéscele como a la cal biva, que si no le hecháys agua estas se quieta, pero en hechándosela luego hierve, e assí como si quando la cal hierve le echáis un poco de azeyte se amata, assí si a la yra le echáis un poco de charidad xtiana. La mataréis luego (67).

(280) ARÇOBISPO [...] Deviera él ymaginar que la yra es como un arbolico, y la invidia es como un árbol grande, e por esto mandó que cortásemos el arbolico de la yra, porque no se hiziesse árbol grande de la envidia (69).

(314) ARÇOBISPO [...] Y assí como de la raíz del árbol salen las ramas, y donde ay raíz no puede ser que a su tiempo no aya ramas, assí donde esta tal fe como ésta, no puede ser que no aya obras de charidad, si empero se ha de conservar (77).

### 3.4.2. Variante elocutiva del joven escritor

El trabajo de Victoria Pineda, “Evidentísimas causas y muy claras razones: Valdés, Erasmo y la *Copia Rerum*” (2016), gira alrededor de Alfonso Valdés, el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*, y del tratado de Erasmo, *De copia verborum ac rerum*. He descubierto, a partir de esa lectura, muchas similitudes entre el estilo de Alfonso y Juan, lo cual me lleva a pensar dos cosas: por un lado, la influencia que sin duda tuvo el hermano mayor sobre el menor en el área literaria y, por otro lado, que en Juan también influyó, y mucho, la citada obra del holandés. Dejaré estas dos líneas de pensamiento para trabajos posteriores, pues hacerlo ahora excedería los límites de la presente investigación.

<sup>588</sup> Seguramente, tomada de Mateo 5: 13, Marcos 4: 21, 9: 50; Lucas 8: 16, 11: 33; 14: 34 y 35.

En el *DDC* se observan los primeros trazos de un estilo que luego Juan de Valdés depuraría en posteriores escritos. En el momento de escribir su primera obra es joven, inexperto y se encuentra en medio de una atmósfera en la que se respira por todos los lados a la Inquisición que observa cautelosamente. De los tres tipos de estilo definidos por la mayoría de rétores (*elevado*,<sup>589</sup> *medio*<sup>590</sup> y *simple*<sup>591</sup>), se encuentra en esta *opera prima* el uso del *simple* en toda la obra,<sup>592</sup> pues corresponde a una prosa propia del diálogo religioso, y, del *elevado*, en algunas de las intervenciones del arzobispo, cuando quiere conmover. Menéndez Pelayo (cf. 2003: 488, 503) define el estilo del conqueense como “místico, preciso, limpio y sereno, pero falto de unción y fervor,” de un dulce modo de hablar y discurrir, lleno de ingenio (que él define como imaginación), gracia y amenidad. Algunas características del estilo son el uso de la figura retórica de paranomasia; redundancia en algunos momentos: “(400) ANTRONIO No puedo dezir sino que tenéis grandíssima razón en todo lo que avéis dicho, e pues todo lo que dezís tan bien, dezidnos agora del tercer mandamiento” (93).

Sus expresiones más frecuentes son<sup>593</sup> *soy contento* y *la vida me avéis dado*. Como virtudes de la elocución podemos afirmar que es amable, sencilla, *sabrosa*, diría Valdés. Palabras mansas, al parecer, pero en las que subyacen en algunas ocasiones conceptos que provocarían conflictos de altos vuelos.

La técnica de estilo, además de anunciarnos el germen de algo propio y diferente, resulta la adecuada para significar que las palabras contribuyen a lograr un efecto persuasivo unificado. En algunos momentos parece empalagoso, tal vez en su afán por suavizar y quitar el tono dramático que algunas situaciones provocarían:

(244) ARÇOBISPO Pues conociendo Dios que si el hombre se ama a sí mesmo con este amor desordenado, jamás podrá hazer cosa que buena sea delante su acatamiento, y que ni puede estar sujeto a la ley, ni puede dexar de seguir sus apetitos irracionales, porque su amor propio lo ciega, mándanos, desseando nuestra salvación, que le amemos a él sobre todas las cosas, porque, como él es sumamente bueno, amándole a él sobre todas las cosas, amamos todo lo que es bueno, y aborrescemos todo lo que es malo, assí movidos con el amor que le tenemos, nos holgamos de cumplir su Ley muy de buena gana,

589 También llamado sublime, grande, *robustum*, *vehemens*, *amplum*, *grandiloquum*, *validum* (Lausberg, 1995: 236 y 237).

590 O *medicum*, *mediocre*, *moderatum*, *floridum* (Lausberg, 1995: 236 y 237).

591 *Humile*, *summisum*, *tenuis*, *subtile*, *gracile* (Lausberg, 1995: 236 y 237).

592 Algunos eruditos tienen dudas de que este sea el estilo del libro, pues consideran que el estilo *simple* es un tópico de modestia.

593 También las encontramos en el *Diálogo de la Lengua*.

y alegremente, y assí experimentamos ser muy gran verdad lo que dixo Jesu Christo nro. Señor, que su yugo es apazible y su carga liviana, lo qual todo experimentan al contrario los que se aman a se mesmos, porque todo se les haze duro y pesado, de manera que quando vos oyéres a algunos dezir que se le haze cosa rezia cumplir la ley de Dios, y que la doctrina de Jesu Christo es terrible de sufrir, aunque por otra parte le veáis hacer milagros, creedme que le falta este amor (57, 58).

La totalidad del *DDC* posee una cualidad mística provocada por términos que no son explicados, aunque algunos tienen significados tradicionales que, acaso, eran conocidos por el auditorio: *reino de los cielos, hijos de Dios, pecados, glorioso, próximos, charitas, ley de Dios*.

La obra presenta muchos binomios de términos sinónimos que los hacen un signo característico de la prosa valdesiana, estudiados por Menéndez Pidal en el capítulo sobre el lenguaje del siglo XVI, en su libro *La lengua de Cristóbal Colón* (1968). Del *DDC*, tomo el siguiente ejemplo:

(248) ARÇOBISPO [...] mandándome que amasse a mi próximo, por el qual mandamiento me obliga a que jamás piense diga ni haga cosa que sea en prejuyzio de mi próximo, y allende desto, a que siempre en quanto me fuere possible le haga bien, y le allegue su provecho, y le aparte su daño, y aun a que muchas vezes posponga mi interesse particular por el bien de mi próximo (60).

Parece que los parlamentos discurrieran de forma improvisada, sin haber sido planeadas las respuestas y usando como único guión algo conocido por todos los lectores:

(162) ANTRONIO Yo haré lo que dezís, pero querría que me dixéssedes particularmente quién son los que en este mandamiento peccan.

(163) ARÇOBISPO No queráys por amor de mí que gastemos aquí nuestro tiempo en esso, pues toparéys por ay mil confessionarios que os lo digan, especialmente uno de un maestro Cyruelo (36, 37).

Se encuentra otro ejemplo un poco más adelante:

(190) EUSEBIO Muy bien dezís, pero maravillome como hos passastes tan ligeramente por el juicio del vulgo en esto de las fiestas, que creen las guarda el que no cava ni cose, aunque en todo el día no haga sino jugar y entender en otras cosas tales y aun peores.

(191) ARÇOBISPO Pues esso es tan común y aun en más que vulgo que no ay para qué hablar en ello más de lo dicho. (42).

Erasmus recomendaba que la carta y el diálogo fueran breves y sencillos y que abundaran en vislumbres de carácter, pues consideraba que en ellas

el escritor revelaba su propia alma.<sup>594</sup> Valdés vio en el holandés un ejemplo de desenfado, agilidad y elasticidad *del hablar ordinario*, del cual hace gala en sus diálogos, con el propósito de conseguir una sensación de inmediatez: “V. Porque Luciano, de los autores griegos en que yo he leído es el que más se allega al hablar ordinario, os daré dél los exemplos” (Valdés, 2006, 135). Cristina Barbolani (en Valdés, 2006: 53) señala la influencia decisiva que tuvo sobre Valdés y otros muchos autores renacentistas el ejemplo de Petrarca, quien escogió el diálogo como recurso literario al escribir su obra *De secreto conflictu curarum mearum*, en la cual cita como modelo a Cicerón. Estos dos autores, Marco Tulio y Petrarca, mencionados en el *Diálogo de la lengua*, estuvieron presentes, como modelos sobre la forma, en la mente del autor.

Jacqueline Ferreras aporta otro factor que influyó en el éxito y la imitación del modelo ciceroniano: “la coincidencia con ciertas actitudes latinas de costumbres propias de la nobleza peninsular de los siglos XV y XVI” (2008: 71), como las tertulias durante o después de las comidas. Además, usó el ridículo y la ironía como elementos retóricos por medio del cura. Lo hace para quitar tensión al tema a tratar. Su propósito era contribuir a la difusión de los estudios bíblicos entre los cultos y a la lectura de los evangelios entre el pueblo llano y romanista.

Implantó novedades de método y exégesis. Paul Oscar Kristeller nos recuerda:

Los humanistas cultivaron en sus tratados y diálogos un estilo elegante y a menudo ciceroniano, evitando los ceñidos argumentos de los filósofos escolásticos y su precisa terminología. Quizá pierden a menudo en claridad conceptual lo que ganan en elegancia literaria. Como retóricos profesionales, atribuyen el máximo valor a la elocuencia y reivindican la combinación de elocuencia y sabiduría que consiguen en sus tratados morales, y que había escapado a sus predecesores escolásticos (1999: 29).

Podemos concluir que, aunque Valdés todavía no era un diestro en el manejo del diálogo, estaba en camino de llegar a manejarlo con soltura y gracia, como se puede apreciar en, entre otros, su *Diálogo de la lengua* y el *Alfabeto cristiano*.

594 Judith Rice Henderson, en su artículo *Erasmus y el arte epistolar* dice: “Erasmus compara el estilo de una carta no con los gritos en un teatro sino con los susurros a algún amigo en una esquina.” (1999: 393). Entre otras cosas, Erasmo recomendaba leer mucho y desarrollar el genio individual y propio del escritor, como también esforzarse por tener perspicacia, una dicción propia, ingenio, humor, atractivo y brevedad. Todo esto enmarcado dentro del ideal de utilidad y no solo de belleza estilística.

### 3.5. *Decorum*

Llegamos a la última y más importante no solo de las *virtutes elocutionis*, sino también de las virtudes generales del discurso. Está presente en toda la obra, pues el autor busca por medio de ella encajar las partes en un todo armónico. El artifex ha estado trabajando por largos meses para componer un todo con partes escogidas minuciosamente, ordenadas conforme a un plan predeterminado y presentadas por medio de un ropaje lingüístico que, además de servirle de traje, es el medio por el cual ensambla el todo. El *decorum* le ha guiado en la búsqueda de un estilo y le ha ayudado a elegir la mejor opción a seguir para persuadir a su auditorio. Recordemos las palabras de Leith:

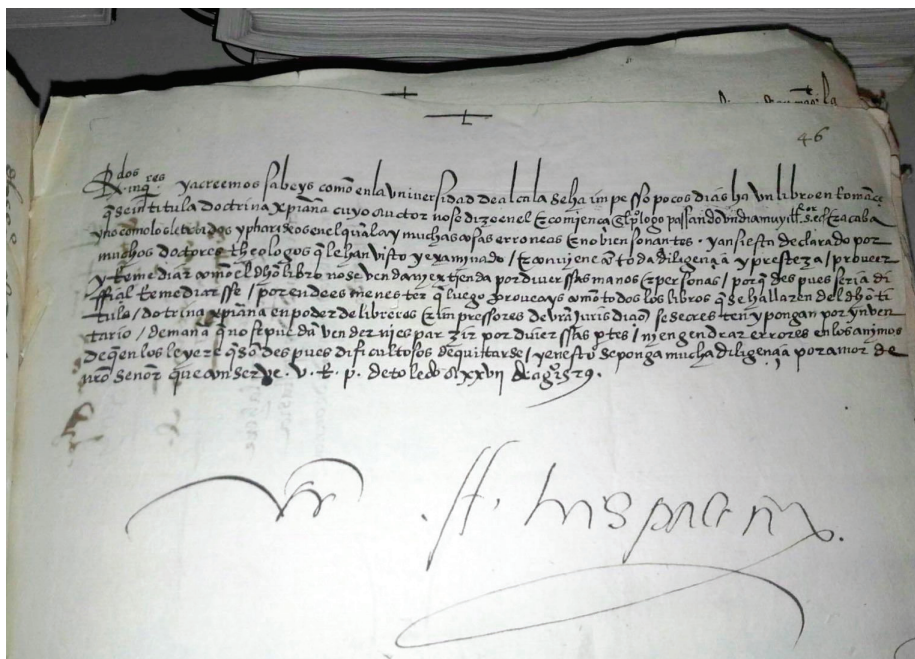
Como concepto retórico, el decoro abarca no solo los rasgos más obvios de la elocución, sino el kairós o la oportunidad de un discurso, el tono la disposición física del orador, los lugares comunes y tópicos del argumento elegido, etcétera. Es un concepto a modo de paraguas gigante que significa nada más y nada menos que adecuar el discurso al estado de ánimo y las expectativas de su audiencia. Así que el decoro no se agota al hablar de elocución. Pero todo lo que hay que decir sobre la elocución tiene que ver con el decoro. *Indecoroso* puede sonar como el reproche de una tía soltera, pero todos tenemos un sentido intuitivo del decoro estilístico desde el momento en que empezamos a hablar: está en el centro de nuestra naturaleza social. Los lingüistas hablan del fenómeno del *acomodo*, que es la forma en que tratamos de adaptar nuestro lenguaje a una comunidad de hablantes (2012: 139–140).

Como la obra terminada es una obra de arte y también un hecho social (Lausberg, 1984), se puede distinguir en ella “una duplicidad de esferas: la esfera interna de la obra de arte y la esfera externa del hecho social,” es decir, en su conjunto, el hecho retórico (Albaladejo y Chico Rico, 1994). Sobre el *decoro* interno, que afecta a las partes integrantes del discurso, lo hemos visto en el primer capítulo, al examinar cómo el autor, por medio de la *intellectio*, que le ha provisto de una serie de instrucciones, ha hecho posible la creación, organización, producción y posterior actividad comunicativa del discurso retórico, armonizando por medio del *decorum* las partes constitutivas de *causa*, *inventio*, *dispositio* y *elocutio*; es decir, el ejercicio retórico constituyente de discurso.

Resta por analizar la esfera externa que completa el hecho retórico, ver las relaciones que dicho discurso “mantiene con el orador, el público, el referente y el contexto en el que tiene lugar la comunicación” (Albaladejo y Chico Rico, 1994: 346). Como señalé en el capítulo uno —cuando traté sobre el momento en que se publicó el *DDC* y sus primeros avatares—, Sancho Carranza, siguiendo una sugerencia del Inquisidor General y arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique, recomendó una segunda edición expurgada, pues encontraba algunos pasajes



susceptibles de ser mal interpretados por la Suprema. No satisfecho con la recomendación y, posiblemente, debido a presiones recibidas, el Inquisidor envió una orden a los inquisidores de Cuenca, en la que, sin nombrar a Juan de Valdés, exigía se le arrestara sin mayor dilación (Alcalá, 2007: xx). Finalmente, hacia mediados del mes de agosto, el libro fue prohibido, como se puede ver en la figura 7 donde se puede leer una sección de la carta del Consejo de la Suprema del 27 de agosto de 1529.



**Figura 7.** Carta del Consejo de la Suprema del 27 de agosto de 1529 en la que se prohíbe el DDC (cedida amablemente por el obispado de Cuenca, propietario del copyright).

Y que Ángel Alcalá transcribe de la siguiente manera:

Reverendos Inquisidores:

Ya creemos sabéys como en la Universidad de Alcalá se ha impresso pocos días ha un libro en romance e se intitula “Doctrina Cristiana”, cuyo auctor no se dice en él et comienza en prólogo “pasando un día muy iltre. Sor.” et acaba “y no como los letrados y fariseos” en el qual hay muchas cosas erróneas e no bien sonantes e ansy está declarado por muchos doctores theologos que le han visto y examinado et conviene con toda diligencia e presteza proveer e remediar como el dicho libro no se venda ni extienda por diversas maneras e personas, porque después sería difícil remediarse e por



ende es menester que luego proveáys como todo los libros que se hallaren del dicho título “Doctrina Cristiana” en poder de libreros et impressores de vuestra jurisdicción se secuestren e pongan por inventario, de modo que no se puedan vender ny esparcir por diversas partes ny engendrar errores en los ánimos de quien los leyere que son después dificultosos de quitar. Y en esto se ponga mucha diligencia por amor de nuestro Señor, que conserve vuestras personas. De Toledo a xxvii de agosto de 1529. [Archiepiscopus]. Hispalensis (Alcalá, 1997: xx).

Como señala el propio Alcalá, la importancia de este documento radica no solo en ser el acta de prohibición del *DDC*, sino que es la primera prohibición cronológica de un libro hecha por la Inquisición española (en Valdés, 1997: xx).

Seguramente el autor trabajó para la creación del *DDC* de forma inversa a como se ha hecho aquí; es decir, el *artifex* comenzó la creación teniendo muy presente, como primera operación retórica no constituyente del discurso, las siguientes variables: lo que él era,<sup>595</sup> el público al que se dirigía,<sup>596</sup> el momento (*tempus*) y el lugar del discurso (*locus*), antes de comenzar la producción de su texto retórico. Teniendo en cuenta las variables anteriormente reseñadas para poder decir lo que escribió, de la manera que lo hizo, en la cantidad que usó (en masa y grado) y con la calidad que lo creó, para conseguir un alto grado de credibilidad que le permitiera un efecto persuasivo sobre el lector.

A pesar de su deseo de alcanzar de la manera más segura al público, pese al anonimato de su publicación, tratando de evitar todo escándalo y manejando el discurso de manera que obedeciera más a un interés de prudencia personal que al deseo de asegurar la libre difusión de su obra, la respuesta fue doble: por un lado, de aceptación por parte del círculo erasmista y aquellos simpatizantes de nuevas corrientes espirituales y, por otro, de una agresiva persecución que condujo a la denuncia por parte de la Inquisición, al considerar que el diálogo contenía “muchas cosas erróneas e no bien sonantes,” según “esta declarado por muchos doctores teólogos que le han visto y examinado.” Sobre las *notas theologicae* sigo, principalmente, a María José Vega,<sup>597</sup> para quien,

En términos teológicos, se llama *nota* o *calificación* el juicio o el dictamen que determina el grado de verdad o de falsedad de una proposición o de un texto.

No implica necesariamente un acto de prohibición: constituye, ante todo, un ejercicio hermenéutico y crítico que, en la medida en que delimita sus áreas exteriores, redefine continuamente el dogma (2014: 142).

595 Numeral 1.2 del presente trabajo.

596 Numeral 1.1. del presente trabajo para todo el contexto social, cultural, político y religioso.

597 Ver, entre otros, *Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII* (Esteve, 2013); y *Escandaloso, ofensivo y malsonante; Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro* (Vega, 2014).

La *censura* a la que fue sometido el diálogo se puede leer en la nota teológica que se le dio. Las *notas* definían y ponderaban el grado de alejamiento de un texto de las verdades que defendía la religión tradicional. Llegaron a ser “una nómina abierta” (Vega, 2014: 143), de entre 6 a 14 *notae*, según el nivel de complejidad, y fueron aumentando en número —y ganando en riqueza, precisión y matiz— a medida que pasaba el tiempo, desde finales del siglo XV hasta el XVII. Hubo notas con condenas gravísimas (como la herejía y el error herético) y, como es nuestro caso, más leves (como las que ofenden los oídos de los creyentes). Llama la atención que el consejo de la Suprema no señala cuáles son los errores, de los muchos que ve, en el texto o las proposiciones y artículos que considera ofensivos para los oídos píos. Sobre la oposición que levantó la publicación del libro, Ángel Alcalá dice:

La persecución a que la Inquisición española sometió la edición princeps de enero de 1529 por Miguel de Eguía, de Alcalá de Henares, fue tan acerba, tan total su supresión, que durante siglos figuró como un libro casi mítico; no se conocía ningún ejemplar hasta que Bataillon identificó el único superviviente en la Biblioteca Nacional de Lisboa y lo hizo publicar en 1925 por la imprenta de la de Coimbra (en Valdés, 1997: 22).

José Constantino Nieto lo resume de la siguiente manera:

La Inquisición actuó rápidamente la primera, y luego la segunda vez. De la primera Valdés fue protegido por sus amigos erasmistas que aún estaban en buena posición. Pero Valdés no esperó que se iniciase el segundo proceso y una vez informado del peligro, se escapó para Italia donde aparece en 1531 en Roma, para pronto residir en Nápoles hasta su muerte en 1541 (1997: 104).

### 3.6. *Poliacroasis*

Tomás Albaladejo concibe la poliacroasis “como la audición y la interpretación plurales de un discurso retórico” (2009: 1). En nuestro caso, al tratarse de una obra escrita, surgen preguntas como: ¿cuál fue la comprensión que tuvieron los lectores del *DDC*? ¿Qué entendieron al leer el texto? Como sucede comúnmente al evaluar este aspecto en el público lector, el entendimiento por parte de los lectores no fue el mismo. Este resultado se podría dar bien por causa del escritor o bien debido a la heterogeneidad del auditorio.

Si se revisa la responsabilidad por parte del escritor, es claro que, en su deseo de alcanzar de manera más segura al público al tratar de evitar todo escándalo, traza senderos que conducen a la renovación del pensamiento teológico y a la reforma integral de la Iglesia, procurando en todo momento la comprensión intelectual de los líderes de la religión oficial tanto en las *res* como en los *verba*. Si hay una limitación en su exposición de argumentos se

debe a la prudencia personal y a la ayuda impagable de amigos que revisaron el texto antes de su publicación.

Ahora bien, si se examinan los conceptos que se formaron a partir del entendimiento que de la obra adquirió el público lector, se observa que en la época que nos ocupa se pueden señalar como mínimo tres grupos de lectores, más o menos homogéneos, dentro de la gran variedad que conformaba la sociedad. En primer lugar, estaban los líderes religiosos del catolicismo, luego los lectores afines a las ideas espirituales de nuestro escritor y, por último, los lectores del público general.

Sobre los primeros, los líderes religiosos católicos, considero que tendrían muchos problemas para entender el texto, pues les acompañaba una *ceguera* causada por la doctrina recibida durante sus años de formación que, como se ha estudiado, producía el desconocimiento de Dios y de las Escrituras.<sup>598</sup> Gran parte del diálogo está dedicado a denunciar esa ignorancia, pero, como sabemos, lo único que produjo fue el que se concibiera su exposición como una herejía, digna de ser investigada por la Inquisición. Hasta ese momento, la fuente de la interpretación para este grupo de lectores era todo lo heredado de la escolástica, y esta reñía, de manera frontal, con la exégesis presentada en el *DDC*. Ejemplo de este grupo es el franciscano Fray Pedro de Vitoria, quien sermoneaba en contra del *DDC*,<sup>599</sup> razón por la cual muchos dejaron de leerlo.

En segundo lugar tenemos los lectores afines a las ideas espirituales del escritor. En este grupo se encontraban representantes de los varios sectores que componían a los heterodoxos y, en especial, el círculo erasmista de Alcalá, que recibieron con entusiasmo el *DDC*, ayudaron a pulirlo antes de su impresión definitiva y, posteriormente, auxiliaron al *artifex* cuando tuvo que esconderse y, finalmente, huir a Italia para salvar su vida. Otros optaron por imitarle, tal fue el caso del judeoconverso doctor Constantino Ponce de la Fuente, quien en 1543 publica en Sevilla la *Suma de Doctrina Cristiana*, inspirada muy directamente en el texto de su paisano y compañero de estudios.

Por último tenemos los lectores del público general que contemplaba tanto laicos como practicantes del catolicismo y, por supuesto, algunos simpatizantes de entre los diferentes movimientos heterodoxos, ya fueran nativos o extranjeros<sup>600</sup> llegados a la Península. Este grupo de lectores era más

598 Puede ser que ese desconocimiento de Dios y de las Escrituras sea un mal endémico, que aparece cíclicamente entre el pueblo de Dios. Repetidas veces, en las Escrituras y en la historia de la Iglesia, se encuentran relatos de cómo Dios denuncia esta ignorancia que conduce, entre otras cosas, a la dureza e incredulidad.

599 Marcel Bataillon (1925: 73), en la introducción a la edición facsímil del *DDC*.

600 Arnold Kerson (1995) extiende la influencia del *DDC* hasta México, pues describe cómo la obra *La Regla Christiana Breve* del vasco Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, tuvo como una de sus fuentes principales la primera obra de Valdés.

diverso que los anteriores. Compuesto de una amplia gama de perfiles, según la formación cultural y teológica que tuvieran. El saber leer era un privilegio de unos pocos, por lo cual el conocimiento y la capacidad de interpretación de las Escrituras escaseaba en la mayor parte de la población.

### 3.7. *Emendatio*

Como resultado de una primera lectura del diálogo se recomendó al autor *corregir* algunas cosas. Stefania Pastore presenta los resultados<sup>601</sup> que arrojó esa primera lectura y añade un elemento ignorado por Ángel Alcalá y José Constantino Nieto; me refiero al consejo dado a Valdés, hecho por la junta elegida por la Inquisición para revisar el texto, de hacer una *emendatio* al manuscrito antes de pasar a la imprenta.

601 Publicada en enero de 1529 por Miguel de Eguía, personaje cercano a los ambientes erasmistas y universitarios de Alcalá y al grupo más radical de Juan López de Celain y Juan del Castillo, la obra de Valdés ya había suscitado un vivo interés cuando estaba todavía manuscrita. Antes de enviarla a imprenta, el autor recabó la opinión del teólogo complutense Hernán Vázquez, quien, después de corregir algunas redundancias y frases “que no le parecían bien”, defendió con rotundidad la pertinencia y ortodoxia de la edición. Por su parte, Vergara, aunque lamentaba la impaciencia de Valdés en dar por concluida una obra que precisaba mayor ponderación y podía ser todavía templada en algunos extremos, no dudó en invitar a dos teólogos, Alonso Sánchez y Juan de Medina, a moderar lo más posible las eventuales censuras para permitir una nueva edición del Diálogo. Como ya en su día hiciera notar Bataillon, detrás de Juan de Vergara podía suponerse el dictamen favorable del arzobispo de Toledo Fonseca. El propio Valdés recurrió a Juan de Medina y discutió con él algunos aspectos del Diálogo, asegurándole que se trataba de un catecismo absolutamente ortodoxo y rogándole “ynstantissimamente” que no condenara ninguna de las proposiciones [...] años después, Juan de Medina recordaba cómo el inquisidor y canónigo sevillano Sancho Carranza, hombre cercano a Manrique, había entrado en el aula donde se congregaban los teólogos que la Suprema reunió para la Censura del Diálogo, llamándoles a la moderación: “Despues antes que se enbiase el dicho parecer al dicho Consejo el doctor Miranda canónigo de Sevilla que dios aya vino a esta villa y entro en la dicha facultad de theólogos e dixo allí a los dichos theólogos como [vino] por parte del señor cardenal arzobispo de Sevilla inquisidor general persuadiéndoles que en el parecer que oviesen deenbiar no calificasen las dichas proposiciones del dicho libro de doctrina cristiana sino que diesen maña como el dicho libro quedase corregido e se tornase a ynprimir sanamente diciéndoles que esta era la voluntad del dicho señor arzobispo y esta fue la causa por que los dichos theólogos dieron el parecer tan bando.” Las directrices de Manrique fueron terminantemente claras: no habría censuras rigurosas, sino pareceres suaves y genéricos que permitieran la corrección y reedición del catecismo. Así pues, el Diálogo debía ser corregido, se volvería a publicar y se haría circular “sin escandalo”. Se declararon favorables a la aprobación y divulgación del libro Mateo Pascual y Pedro Lerma, rector y canciller respectivamente de la Universidad, en tanto que Luis Núñez Coronel controlaba desde el exterior el funcionamiento de la asamblea de teólogos complutenses. En ningún momento el secretario personal de Manrique ocultó su apoyo incondicional a Valdés. Su entusiasmo llegaba a tal extremo que, mucho más tarde, Juan de Vergara confesó no haber leído jamás el Diálogo y haber sabido de él únicamente a través de las discusiones de Coronel y Carranza, que en aquellos días lo citaban con entusiasmo (2010: 262-264).

Marcel Bataillon (1925) es más amplio en el relato y es una de las fuentes que siguió Stefania Pastore para presentar los resultados de la publicación del libro. Solo añadiré algunos detalles y testimonios personales que considero interesantes. El primero tiene que ver con el relato que hace Juan de Vergara y que se puede leer en el proceso que tenía en su contra, en la que describe cómo al doctor Juan Miranda, inquisidor de Navarra, recibió de buen grado el *DDC*, animándose a comprar “nombreux exemplaires pour les répandre dans nos pays.” Otro detalle que llama la atención son los integrantes de la comisión que evaluó la obra; entre otros, estaban: Mateo Pascual,<sup>602</sup> Pedro de Lerma,<sup>603</sup> Hernán Vázquez, Alonso Sánchez, Francisco de la Fuente, García de Loaysa y Mendoza,<sup>604</sup> Diego de la Puente y Bernardino Alonso. Asimismo, es interesante el testimonio de Hernán Vázquez: “*dit en pleine séance qu’il avait eu le manuscrit en mains à Tolède, avant qu’il ne fût remis à l’imprimeur, et qu’il avait fait supprimer certains passages qu’il était imprimé, il défendait le libre avec énergie*” (Bataillon, 1925: 68-69). E, igualmente, conviene reseñar el testimonio de María Cazalla:

Sœur de l’évêque franciscain Fray Juan de Cazalla, et comme lui grande lectrice d’Erasme, s’était complu au Dialogue de Juan de Valdés et l’avait mis entre les mains de ses filles. Mais un jour elle entendit le franciscain Fray Pedro de Vitoria prêcher contre ce livre, et dès lors elle en interdit la lecture dans sa maison : pour plus de sûreté, elle le jeta au fond d’un coffre, en attendant de savoir ce qui était décidé au sujet de sa doctrine (Bataillon, 1925: 91).

Las noticias de la persecución recibida por la publicación del libro llegaron a oídos de Erasmo, quien el 21 de marzo de 1529, dos meses después de la publicación, escribe a Valdés para decirle<sup>605</sup>:

Basilea, 21 de marzo de 1529

Ut mihi permolestum fuit Valdesium meum tot molestiis ac periculis agitatum esse, ita magnam voluptatem attulit, quod ex tuis literis cognovi,

602 Aragonés, uno de los primeros protestantes españoles. Erasmista, profesor de la Universidad de Alcalá, perseguido posteriormente por la Inquisición de Toledo y exiliado dos veces. Doctor en derecho canónico y civil.

603 Nacido en Burgos, estudió en la Universidad de París; en 1508 se convirtió en el primer canciller de la Universidad de Alcalá.

604 Arzobispo e inquisidor de la orden de los dominicos.

605 Ángel Alcalá ofrece la siguiente traducción: “Erasmo de Rotterdam a Juan de Valdés, Salud. Así como me fue muy sensible ver a mi amigo Valdés acosado de tantas molestias y peligros, así también sentí un gran placer, cuando supe por tu carta que habías salido incólume de este naufragio. Ahora me atormenta no poco el ver a vuestra España afligida por tantos males. ¡Ojalá que algún día convierta Dios los corazones de los Monarcas al amor de la paz!” (en Valdés, 1997: 1015).

te incolumem ex isto naugragio enatasse. Jam non mediocriter me discruciat vestram Hispaniam totaffligie malis. Utinam aliquando Deus monarcharum animos ad pacis amorem convertat (Valdés, 1997: 1014).

El libro gozó de buena divulgación por toda España hasta 1531, cuando fue enviado “a la habitación del secreto” (Bataillon 1925: 75); en este año la Suprema remitió a los tribunales locales instrucciones acerca del peligro que revestía su propagación y que sirvió de señal a Valdés para entender que lo mejor sería huir de España, por lo que el 26 de agosto de ese mismo año aparece en Roma para iniciar una nueva vida que lo conducirá, tiempo después, a Nápoles. Esta ciudad, además de ser importante por ser su destino final, lo fue porque allí desarrollaría ampliamente su ministerio literario y espiritual, con un impacto más profundo en Italia que el que tuvo en España.

Sobre el *DDC* no aparece ninguna instrucción relativa en la correspondencia del Consejo Supremo con los inquisidores locales que sirvió de base para establecer el primer Índice español.<sup>606</sup> La prohibición formal y pública del diálogo aparece en el catálogo del 1 de septiembre de 1547; esta desapareció, pero sirvió como base para la lista promulgada en Évora el 28 de octubre del mismo año, por el Cardenal infante D. Enrique, inquisidor general de Portugal, en la que está incluido el *Diálogo de doctrina christiana, compuesto nuevamente por un religioso*.<sup>607</sup>

Los procesos abiertos contra Valdés fueron destruidos junto con los de Bernardino Tovar, Mateo Pascual, Miguel de Eguía, Juan del Castillo y el Obispo Cazalla. Se sabe de estos procesos por el dossier de Vergara (Bataillon 1925: 79).

606 El diálogo aparece censurado en los siguientes índices: Venecia 1549, n° 150; Venecia 1554, núm. 15 y 346; Roma 1559 y 1564, núm. 46 y 568; España 1583 (Quiroga), núm. 30 y 1068. Para una relación completa de los diálogos censurados en Índices del siglo XVI, ver el apéndice del libro *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, de Ana Vian Herrero, María José Vega y Roger Friedlein (2016).

607 Documento publicado en 1918 por M. Antonio Baião, director del archivo da Torre Do Tombo: *A censura literaria inquisitorial*.

## EPÍLOGO

### IMPORTANCIA DE LA *RETÓRICA CULTURAL* EN EL CONTEXTO DEL ARTE DE LENGUAJE

He aplicado la *Retórica cultural*, como instrumento teórico-metodológico, a un diálogo espiritual escrito a principios del siglo XVI, a saber, el *Diálogo de doctrina cristiana* (DDC), de Juan de Valdés. La *Retórica cultural* me ha permitido observar el papel de la cultura en la creación de esta obra literaria, inmersa en las diferentes operaciones retóricas y en su conexión y comunicación con los receptores primarios. Ha sido un proceso extenso y muy interesante. El camino transitado me ha concedido una mayor comprensión, descripción, análisis y explicación de la obra objeto de estudio, pues me dio una mayor luz para entender cómo en un mismo “espacio de juego” —del cual hablamos en la introducción— Juan de Valdés, su cultura y la cultura en la que estaba sumergido (principios del siglo XVI) produjeron, siguiendo un proceso retórico en sus diferentes etapas, un hecho retórico con unas características especialísimas. Reviso en esta sección, de manera breve, las bondades analíticas y explicativas de la Retórica cultural ante un texto como el DDC y, por extensión, ante textos localizables en el amplio espacio del arte de lenguaje.

De acuerdo con Tomás Albaladejo, “el lenguaje retórico y el lenguaje literario, como clases del arte de lenguaje, son considerados construcciones culturales hechas a partir del lenguaje natural” (2013: 1); Albaladejo y su grupo de investigación proponen la Retórica cultural como herramienta para la explicación del arte de lenguaje como un fenómeno comunicativo, ligado a la conciencia cultural de productores y receptores. En este trabajo, la aplico para esclarecer un hecho retórico ligado a la conciencia cultural de un escritor y sus lectores primarios, en el marco de una sociedad de inicios del Renacimiento español.

El *Diálogo de doctrina cristiana* es un texto ubicado dentro del amplio espacio del arte de lenguaje, el cual es, como muy acertadamente señala Francisco Chico Rico, “[un] fenómeno comunicativo ligado a la conciencia cultural de productores y receptores y en él se agrupan los textos literarios,



diálogos, discursos, ensayos, informes, tratados y otros tipos de textos en los que existe un especial interés por el estilo” (2017: 20). Una de las mejores herramientas de análisis para estos textos y, en nuestro caso, para el *DDC*, es la Retórica cultural; gracias a ella he podido ver las funciones que retórica y discurso desempeñaron desde una perspectiva pragmático-cultural en el contexto de la sociedad de inicios del Siglo de Oro español.

Para el análisis del *DDC* presté especial cuidado a varios aspectos, ilustrados por Francisco Chico Rico (2015: 315-319), que aborda la Retórica cultural:

(A) El estudio de los recursos expresivos utilizados en los diferentes parlamentos y que eran acordes con el perfil de los personajes, los cuales estaban culturalmente contruidos y socialmente adaptados. Los primeros destinatarios del texto, los lectores-receptores del *DDC*, entendieron y aceptaron a cada uno de los interlocutores en el papel que desarrollaron dentro de la obra, porque estos hablaban y pensaban según estaba establecido en el código cultural de construcción de la comunicación lingüística de la época —aunque los receptores no fuesen conscientes de ello—. Pero no solo se trataba de un código lingüístico que les era común, sino también de un trasfondo y una riqueza cultural que los identificaba y les permitía interactuar como miembros de un mismo grupo social, aunque, una vez más, posiblemente tanto productor como destinatarios no fueran conscientes de esta situación.

(B) Otro aspecto analítico que favorece la Retórica cultural es el conocimiento de las convenciones tanto discursivas como comunicativas. Las primeras son definidas como aquellas “que conciernen interdiscursivamente a los textos retóricos, a las obras literarias y a muchas clases de discursos, con sus particulares y en muchos casos compartidas fórmulas rituales de construcción y de comunicación” (Chico Rico, 2015: 316). Lo más relevante de las convenciones discursivas del *DDC* ha sido la habilidad de Juan de Valdés para elegir un procedimiento discursivo que la sociedad de aquel entonces reconocía para la presentación de la línea argumental o enfoque persuasivo —*ethos*, *pathos* o *logos*—; Juan de Valdés pensaba que debía seguir los procedimientos que hemos identificado porque con estos podría persuadir a sus lectores primarios del siglo xvi. En cuanto a las convenciones comunicativas, el conqueñense no solo dispuso los argumentos, en cada uno de los parlamentos, de manera que fueran claros, agradables y entendibles —cuidando especialmente el *decorum* y el *kairós*—, sino que también los presentó a sus lectores conforme con las convenciones comunicativas de la época y con las fórmulas de construcción y comunicación, como lo exigía el romance castellano, usando, en los casos en los que lo consideró necesario, el latín. Llama especial atención el uso que hace Juan de Valdés de los refranes, algo que posteriormente sería muy utilizado por él en su segunda obra, el *Diálogo de la lengua*.

(C) El tercer aspecto que analizo aquí es el concepto de poliacroasis externa. A partir de la conciencia cultural común del lenguaje retórico y del lenguaje literario, el conque se desencadenó determinados y diferentes efectos perlocutivos sobre los receptores, que se pueden ver tanto desde la persuasión como desde la convicción. Es decir, gracias a la poliacroasis externa (otro campo de acción de la Retórica cultural) se pueden conocer las diferentes interpretaciones que los primeros lectores, destinatarios primarios de la obra, dieron al *DDC*. Las reacciones que suscitó la publicación del diálogo fueron opuestas, porque se entendió lo que el autor quería decir. Por un lado, muchos lectores fueron persuadidos para cambiar su forma de pensar y actuar ante Dios y su prójimo; por otro, algunas de las autoridades que juzgaron la obra recién publicada, personas doctas en la materia, se dividieron entre personas que no solo la aprobaron, sino que compraron varios ejemplares para dar a personas que pensaban les sería útil; otras autoridades la rechazaron, no porque no entendieran la obra o porque los propósitos persuasivos del autor hubieran fallado, sino porque, precisamente, entendieron el mensaje y sus intenciones perlocutivas y consideraron la obra como un texto en el que había “muchas cosas erróneas e mal sonantes” para ellos y el *status quo*.

(D) Por último, la Retórica cultural me ha permitido conocer la imagen cultural que los receptores tenían de los personajes, del autor —aunque no fuera completa— y de las ideas expuestas en el hecho retórico. Los lectores identificaron a los personajes creados por Juan de Valdés con la imagen cultural que tenían de ellos de acuerdo con la sociedad en la que vivían —esbozada en el primer capítulo de este estudio—, bien fueran históricos o representantes de un grupo social. El arzobispo de Granada es la imagen del personaje histórico, hombre docto, de buena memoria, trasunto de quien fuera su tutor, el arzobispo Fray Hernando de Talavera, modelo a seguir en el conocimiento y la conducta cristiana. Antronio, personaje común, falto de entendimiento, sencillo, noble e inocente en muchas cosas, símbolo de la mayoría de los responsables de transmitir, en conocimiento y conducta, la fe a toda la comunidad. Y Eusebio, personaje culto, humilde, quien, como el autor, conserva un perfil bajo y es el responsable de conectar los dos mundos representados por Fray Pedro de Alba y el cura; también es conocido del marqués de Villena y del arzobispo de Granada, conexiones necesarias para acercar la ficción literaria al mundo real. Los tres fueron identificados por los receptores primarios del diálogo con la imagen cultural que se tenía de ellos, así como también lo han hecho grupos de lectores e investigadores posteriores, permitiendo, con ello, asociarlos bien a una ideología o a un grupo social determinado. Llama la atención que, en el caso de Eusebio, como en el del autor, todavía no se haya podido trazar, hasta el día de hoy, una imagen cultural completa, debido, considero, a la actuación nicodemita de Juan de Valdés.

El desconocimiento o la desconsideración de los aspectos enumerados, cuyo estudio ha sido posible gracias a la metodología retórico-cultural, ha sido la razón, en parte, por la que muchos lectores e investigadores anteriores han cometido errores de interpretación o de apreciación acerca del autor — llegando incluso a atribuir el *DDC* a otros escritores— o de la obra; de hecho, han vinculado el *DDC* a una determinada ideología espiritual, sin entender que el germen de la teología valdesiana crecía, principalmente y como hemos visto, tanto del conocimiento directo que Valdés tenía de las Escrituras como del nuevo nacimiento espiritual que el autor había experimentado.

Espero con el presente trabajo haber contribuido al mejor conocimiento de la vida y la obra de Juan de Valdés, así como al desarrollo aplicativo de la Retórica cultural, pues este ejercicio práctico, en el que la he aplicado como instrumento teórico-metodológico a un texto enmarcado en el arte de lenguaje, me ha permitido conocer de una mejor manera el funcionamiento del discurso y su comunicación en el espacio de juego de una sociedad un tanto alejada de la nuestra, tanto en el espacio como en el tiempo. Considero que, siguiendo un procedimiento similar, podemos llevar a cabo una actividad parecida con otras obras o textos localizables en el amplio espacio del arte de lenguaje de cualquier época. Tengo la firme convicción de que la Retórica cultural permitirá la realización de ejercicios hermenéuticos que arrojen mayor luz sobre los textos y su comunicación, una comunicación que se da en el contexto específico en que aquéllos fueron creados y comunicados, al ser espacios culturalmente establecidos y delimitados para que se pudieran dar esos discursos; pero también una comunicación que reciben e interpretan receptores de épocas posteriores. Uno de los géneros que llama la atención para futuros trabajos es el de los textos sagrados, incluidos en el espacio del arte de lenguaje y, entre estos, especialmente, las Sagradas Escrituras.

## APÉNDICES

### -(A)- RETÓRICAS DE FINALES DEL SIGLO XV Y PRIMERA MITAD DEL XVI EN LATÍN Y CASTELLANO

Presento una relación de los tratados sobre retórica<sup>608</sup> publicados<sup>609</sup> a finales del siglo XV y en la primera mitad del siglo XVI en latín y en castellano<sup>610</sup>.

AGRÍCOLA, Rodolfo (1477–1499), *De inventione dialéctica libri tres*,<sup>611</sup> primera edición prensas lovanienses de Dick Martens en 1515.

ALVARADO, Alfonso de (1544), *In Ciceronis Orationes analysis, & enarrationes logicae, rhetoricae*, Basilea.

CIRUELO, Pedro (1528), *De Arte Praedicandi*, Alcalá, Miguel de Eguía, (solo seis folios).

ERASMO (1512), *De Duplice Copia Verborum ac Rerum*, se venía publicando desde 1499 y alcanzó múltiples enmiendas y ampliaciones hasta 1526.

ERASMO (1522), *De conscribendis Epistolis*.

ERASMO (1528), *Ciceronianus*, Basilea.

ERASMO (1535), *Ecclesiastes, sive Concionator Evangelicus*.

GARCÍA MATAMOROS, Alfonso (1548), *De ratinoe dicendi libri duo*, Alcalá.

LAX, Gaspar (1514), *De arte inveniendi medium tractatum*, París.

LLULL, Antonio (1550), *progymnasmata rhetorica*, Basilea.

MANZANARES, Fernando (1488), *Flores rhetoricae*, Salamanca.

MARCIO, Aldo (1524), *Retórica a Herenio de Cicerón*, Venecia.

---

608 Luisa López Grigera nos reseña algunos estudios de conjunto muy interesantes sobre las Retóricas en el siglo XVI (1994: 87).

609 Existen varias clasificaciones en el artículo de José Gonzáles Vásquez “*La Retórica sagrada latina en la España del Renacimiento*, Universidad de Granada”, en edición de José A. Sánchez Marín (2004: 455–466).

610 Incluimos tanto Retóricas sagradas como generales o civiles.

611 Un trabajo sobre esta obra es el de María Leticia López, *Los tópicos de Rodolfo Agrícola: una forma de investigación humanística* (2010).

NEBRIJA, Elio Antonio de (1496), *Repetitio*, (Ex) M. Fabbi Quintiliani *Oratoriarum institutionum libro primo*, Salamanca.

NEBRIJA, Elio Antonio de (1512), *Ad artem litteerariam introductiones: cum eiusdem expositione additis Christophori Scobaris adiectis insuper quam pluribus aliis opusculis*, Venecia.

NEBRIJA, Elio Antonio de (1515), *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio ex aristotele, Cicerone et Quintiliano*, primera edición, Alcalá.

OMNIBONUS, Vicentinus (1470), *Retórica a Herenio de Cicerón*, Venecia, edición princeps.

PÉREZ, J. (1539), *Petreius, Progymnasmata, artis Rhetoricae, Ioannis Petreii Toletani una cum Annotationibus in Senecae declamationes, contraversias & deliberativas*, Alcalá.

PRADILLA, Fernando de la (1502), *Obra en gramática, poesía y rhetorica*, Lugduni, Brocar, 4<sup>to</sup>, 36 fols. (Norton N° 366), (no se conoce ejemplar).

SALINAS, M. de (1541), *Rhetorica en Lengua Castellana*, Juan de Brocar, Alcalá. (Castellano).

SEVILLA, Isidoro de (1543), *Joannis Stobaei sententiae ex thesauris Graecorum delectae in latinum sermonem traductae*, Froschoverus, Tiguri.

TREBISONDA<sup>612</sup>, Jorge de (1511), *Opus absolutissimum rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus herrariensis*, edición de Hernando Alonso de Herrera, impresión de Arnaldo Guillermo de Brocar, Alcalá. Aunque la obra ya circulaba en edición procedente de Italia.

VIVES, Juan Luis (1531), *De Disciplinis Libri XX*, Anveres, (BN: R/30562); Lyon, 1551 (BN: R/15625).

VIVES, Juan Luis (1536), *De coscribendis epistolis*, Basilea, 85 ff. (18 ediciones en el XVI).

VIVES, Juan Luis (1537), *De ratione dicendi*, Brujas; 1532, Basilea.

VECTORIO, Piero (1537), *Retórica a Herenio de Cicerón*, Venecia.

ZORRILLA, Alfonso (1543), *De sacris concionibus recte formandis*, B. De Cartulariis, Roma.

612 Luisa López Grigera atribuye esta Retórica al editor Hernando Alonso de Herrera (1994: 87).

-(B)- FUENTES PARA LA COMPOSICIÓN RETÓRICA DURANTE LOS PRIMEROS 25 AÑOS DEL SIGLO XVI

Lo más importante de una obra literaria en los inicios del Renacimiento no era su originalidad, sino que se valoraba “*la belleza, armonía y funcionalidad de la composición*” por lo cual,

Se podía y debía acudir a infinitas fuentes para componer un texto: tanto en el plano elocutivo como en el de la invención. Para ambos aspectos, los maestros del primer Renacimiento recomendaban a sus alumnos confeccionar sus propios catálogos de citas de autores, para usarlas en el momento de la inventio; y de términos y frases imitables, para aprovecharse de ellas en el estilo. [...] muchos de estos manuales eran requeridos a veces por el maestro en la clase, para que el alumno tuviera a mano esas flores del pensamiento y de la elocución clásicas, que necesitaba citar y amplificar en sus ejercicios (Grigera, Luisa, 1994: 179).

He escogido, de la extensa lista de obras proporcionadas por Luisa López Grigera (1994: 181-182) para todo el Renacimiento<sup>613</sup>, los tratados que se consultaban en los primeros 25 años del siglo XVI por ser, seguramente, material de consulta bibliográfica para Juan de Valdés tanto en su tiempo de estudios en la Universidad de Alcalá, como en los momentos en que elaboró sus obras. Elaboramos dos colecciones, una para la inventio y otra para la elocutio.

FUENTES PARA LA *INVENTIO*. REPERTORIOS DE ERUDICIÓN. SENTENCIAS CULTAS Y FOLKLÓRICAS

ANÓNIMO, *Autoritates Aristotelis, Secece, Boetii, Platoni, Apulei, Affricani, Empedoclis, Prophirii et Guilberti Porritani, Pierre Viart*. 1519.

ALEXANDRO DE ALEXANDRO, *Dies geniales*, Roma, (1522) (Colm. 4680) (U. Sal. 11725); *Genialium dierum*, París, 1532; 1565 (U. St. 1568).

ERASMO, *Adagiorum collectanea*, París, 1500; Basilea, 1513; Venecia, 1518; 1520; 1528; Lyon, 1528 (U. St. 15393); 1529; etc., Trad. castellana de F. Thamara, 1549 (ej. LLG); de Juan de Jarava 1549; 1570 (Esc. 17-I-1; 120-I-13).

FULGOSO, BAPTISTA, *De dictis Factisque Memorabilibus*, Milán, 1509 (U. sal. 32212) (U. Se 90/98); París, 1518 (U. St. 18426); 1570 (U. Sal. 14025); 1584 (U. Se. 76/143).

613 Otra obra interesante es la de José López, *Las fuentes literarias en el siglo XVI, el Diálogo en Laude de las mujeres de Juan Espinosa* (1992).

LAERTIO, DIÓGENES, *Vitae et Sententiae philosophorum*, Venecia, 1497 (B. Se. Inc. 335/86).

MIRÁNDOLA, OCTAVIO, *Viridarium illustrium Poetarum*, París, 1503 (U. Se. 152/109), 1514 (Colombina); Venecia, 1507; Lyon, 1513; Colonia 1567 (U. Sev. 17/99); Venecia, 1592 (ej. LLG).

SOLINO, CAIO JULIO, *Polyhistor seu rerum orbis memorabilium collectanea*, Colonia, 1520 (U. St. 8615).

VALERIO, MÁXIMO, *Facta et dicta momorabilia*, Venecia, 1509 (U. Se. 99/114); París, 1522 (U. Se. 188-132). Trad. castellana por Mosen Ug de Urries, Sevilla, 1514 (BP Córdoba, Est. 5-25) Alcalá, 1529 (U. Se. 215/80).

VIRGILIO, POLYDORO, *Proverbiorum Libellus*, Venecia, 1498 (BN: I. 460).

VIRGILIO, POLYDORO, *De rerum inventoribus libri octo*, Basilea, 1521; Lyon, 1586 (ej. L. L.: G). Trad. castellana de F. Thamara, Anvers, 1550 (BN: R/8720) Medina, 1594 (R/3138).

ZIRALDO, LILIO, *Gregorio Ferrarenses, Syntagma de musis*, 1511 (Colombina).

#### FUENTES PARA LA *ELOCUTIO*

CALEPINO, AMBROSIO, *Dictionarium exoptimis quibusdam que authoribus studiose collectum*, París, B. Ascencio, 1514, Múltiples ediciones.

CORVINI, LORENZO, *Hortulus elegantiarum magistri Laurentii Corvini partim ex Marxi Tullii ciceronis*, Augusta, S. Otmar, 1516.

ERASMO, D., *De duplici copia verborum et rerum*, libri duo, Alcalá, M. Eguía, 1525 (U. Complutense.); 1929, (BNM).

PEROTTO, Nicolás, *Cornucopiae*, Basilea, 1526 (U. Se 7/124); Basilea, 1532 (U. St. 405); Basilea, 1536 (U. Se. 150/194).

RAVISIO, Juan, *Curnocopia*, París, 1519; Basilea, 1536 (BN: 3/38721); Lyon, 1551; Lyon 1560, (U. St. 1349).

RAVISIO, Juan, *Epitheta, studiosis ómnibus poeticae artis maxime utilia*, París, 1524 (u. St. 21706) (U. Se. 56/79); Ídem 1554; Basilea, 1555 (U. St. 1142); París, 1563 U. se, 49/15); Basilea, 1563 (74/22); París 1580 (U. Se. 82-/65).

RICHELIO, T., *Epitheta, antitheta et adjuncta ex M.T. Cicerone collecta*, s.f.



-(C)- CATÁLOGO DE OBRAS RELIGIOSAS O ESPIRITUALES DE FINALES DEL SIGLO XV E INICIOS DEL XVI

Acotaré nuestro catálogo<sup>614</sup> entre las obras aparecidas entre los últimos años del siglo xv hasta mediados del siglo xvi<sup>615</sup>. También se añaden a la nómina algunos diálogos que Jesús Gómez anexa y se han perdido por razones diferentes<sup>616</sup>.

Anónimo, (1544), *Consuelo de la vejez. Aviso de bien vivir. Apercibimiento y menosprecio de la muerte: por vía de diálogo entre dos viejos*, Salamanca, Juan de Junta, (BNM, R/11413).

Anónimo, (1546), *Diálogo de dos religiosos, el uno llamado Urbano, el otro Dardano. Van hablando sobre las limosnas que se han en eta ciudad, menospreciando la escasseza de los avarientos y alabando la largueza de los liberales*, Salamanca.

Anónimo, (1547), *Diálogo entre Caronte y el alma de Pier Luigi Farnesio, hijo del Papa Paulo III*, existen tres ediciones: 1914, 1950 y 2004, la segunda realizada por A. de Castro atribuye la obra a Diego de Mendoza.

Anónimo, (1550), *Saludable y devoto diálogo entre un penitente y un confesor*, Sevilla, Christóbal de Álvarez.

614 Las fuentes de las que hemos tomado la lista de diálogos son, principalmente, los catálogos de autores y textos en forma de diálogo del siglo XVI de Jesús Gómez (1988:217–235) y Jacqueline Ferreras (2008: 21–54).

615 Las abreviaturas utilizadas en esta sección son:

FUE Fundación Universitaria Española.

BNM Biblioteca Nacional, Madrid.

BAE Biblioteca de Autores Españoles.

BMLE Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial.

BUS Biblioteca Universitaria, Sevilla.

BAC Biblioteca de Autores Cristianos.

CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BNP Biblioteca Nacional, París.

RAE Reformistas Antiguos Españoles, ed. de Luis de Usó y Río y B. Wiffen, Madrid y Londres, 1847–1933.

EN Editora Nacional.

RIEPI Repertorio de Impresos Españoles Perdidos o Imaginarios, ed. de J. Simón Díaz, 2. Vols., Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.

BLH Bibliografía de la Literatura Hispánica, ed. de José Simón Díaz, 14 vols., Madrid, CSIC., 1950–1984.

BJC Biblioteca Jagellona de Cracovia.

616 Explicación a tal hecho la da de la siguiente manera: “Los especialistas reconocen que uno de los grandes problemas con que tiene que enfrentarse la bibliografía española del los siglos XVI y XVII es la enorme cantidad de textos de esta época que se han perdido, por razones diferentes. De este reconocimiento nace el Repertorio de Impresos Españoles Perdidos o Imaginarios (R.I.E.P.I.) del Departamento de Bibliografía de la Universidad Complutense de Madrid”(1988:233).

ARCE, Fray Diego de, *Diálogo del pintor christiano, o sea de la verdad y adorno de las pinturas de las iglesias*, (Renales, núm. 35).

ÁVILA de, Juan, Beato, (1554), *Doctrina Christiana que se canta*, ed. de L. Sala y F. Martín Hernández, en *Obras Completas del Santo Maestro Juan de Ávila*, VI, vol. CCCXXIV de la BAC, Madrid, Ed. Católica, 1971, págs. 454–481.

ÁVILA de, Juan, *Dialogus inter confessorium et paenitentem*, ed. De L. Sala y F. Martín Hernández, en *Obras Completas del Santo Maestro Juan de Ávila*, VI, vol. CCCXXIV de la BAC., Madrid, Ed. Católica, 197, págs. 404–439.

AZPILICUETA NAVARRO, Juan de, *Diálogos de las imagines de los dioses antiguos* (BNP. Esp. – 73).

BORJA de, Francisco, San (1529), *Coloquio spiritual de la pasión de nuestro señor Jesucristo*, Sevilla, Bartolomé Pérez (RIEPI núm. 2714).

BURGOS, Fray Pedro Alfonso de, *Diálogo de la Doctrina Christiana sobre la Santa Cruz, entre Ignacio, y Francisco*, S.l: s.i., s.a. (RIEPI, núm. 2054).

CATALÁN, Baltasar (1549), *Diálogos espirituales*, Valencia, (Biblioteca pública de Cracovia).

CATALÁN, Baltasar (1550), *Diálogos espirituales nuevamente compuestos*, BJC nº 105.

CAZALLA, Fray Juan de (1528), *Lumbre del alma*, ed. de J. Martínez de Bujanda, Madrid, FUE, 1974.

DECIO, Francisco (1544), *Despertar del alma*, Sevilla, s. i, (BNM, R/8742).

DECIO, Francisco, *Diálogo entre Caronte y el ánima de Pedro Luis Farnesio*, ed. de Adolfo de Castro, en *Curiosidades bibliográficas*, vol. XXXIV de la BAE., Madrid, Atlas, 1950, págs. 1–7.

DECIO, Francisco, *Diálogo de la vida del soberbio y la muerte suya*, (BNM, Ms. 4247).

DECIO, Francisco, *Diálogo del origen, autores, e causas de la eregias de Francia, e de la diversidad de sus héroes, e de las guerras, muertes, pestilencia, hambre e açotes con que dios los ha visitado*, (BMLE, b. IV. 30).

DÍAZ de LUCO, Juan Bernal (1543), *Colloquium elegans, ac plane pium exactissimam ab Episcopis, post abitum exigendam rationem, non minus graviter quam lepide repraesentans*, París, G. Bussozeli, (BNM, R/27045).

FARIA, Juan de, *Dialogismo y lacónico discurso: en defensas de las Reliquias de San Cecilio, que se hallaron en la Iglesia maior, de la çiudad de Granada*, (BMLE, d. IV. 21).

FERNÁNDEZ de SANTAELLA, Rodrigo (1503), *Tratado de la inmortalidad del ánima*, Sevilla, L. Polono y J. Cromberger, (BUS., 77/79 bis).

FLÓREZ, Andrés, 1549, *Diálogo de la Doctrina Christiana*, Toledo, Juan de Ayala, (RIEPI, núm. 2690).

FLÓREZ, Andrés (1552), *Doctrina Christiana del Ermitaño y niño*, Valladolid, Sebastián Martínez, (BNM, R/31697).

FRANCISCO de OSUNA, Fray (1531), *Norte de los estados en que se da regla de Bivir a los mancebos y a los casados: y a los biudos y a todos los continentes y se tratan muy por extenso los remedios del desastroso casamiento, enseñando qué tal ha de ser la vida del christiano casado*, Sevilla, Bartholomé Pérez, (BNM, R/1789).

GONZÁLEZ de la TORRE, Juan (1555), *Diálogo llamado Nuncio Legato Mortal en metros redondos castellanos*, Amberes, Juan Lacio (Jean de Laet).

GRANADA de, Luis, Fray, *Discurso del Misterio de la Encarnación del hijo de Dios, por vía de Diálogo entre S. Ambrosio y S. Agustín rezién convertido*, ed. de Fray Justo Cuervo, en *Obras de Fray Luis de Granada*, vol. XI, Madrid, Vda. e Hijos de Gómez Fuentenebro, 1906, págs. 161–196.

HOROZCO, Sebastián de, et al., *Ciertos ecos a manera de coloquios entre ciertas personas y el sonido de sus voces, que se dize eco, en la Miscelánea*, (BNM, Ms 9175, fols. 122r-188v), Contiene: 1. —Coloquio entre un caballero llamado Silveiro y el Eco, que le responde a su propósito agudamente (“no tiene auctor”). 2. — Síguese otro diálogo entre una dama llamada Rosela, que es la de quien el diálogo de arriba haze mención, y su propio eco (“el licenciado Horozco auctor”). 3. — Síguese otro diálogo de una monja descontenta y su eco, estando en unas bóvedas hondas donde resonava su voz (“el licenciado Horozco, auctor”). 4. — Síguese otro coloquio entre la misma monja descontenta y su eco, haciendo mención al pasado (“el doctor Pedro Vázquez, auctor”). 5. — Síguese otro coloquio entre un caballero y su eco (“no tienen auctor”). 6. — Síguese otro diálogo entre un fraile contento y su eco (“el licenciado Horozco, auctor”). 7. — Síguese otro coloquio de una dama llamada luçina y su eco, en respuesta del primero del caballero Silveiro, de suso puesto (“el doctor Pedro Vázquez, auctor”). 8. — Síguese otro diálogo entre Diego López de Ayala, canónigo y obrero de la sancta Yglesia de Toledo, y su eco, estando en su heredad y bosque (“el doctor Pedro Vázquez, auctor”). Los diálogos 1, 2, 3 y 6 han sido editados por J. M<sup>a</sup>. Asensio, en el *Cancionero de Sebastián de Horozco*, Sevilla, 1974. Todos han sido editados por M. Guathier (Seudónimo de R. Foulché Delbosc) en “*De quelques jeux d’esprit, II: les échos*”, R. Hi., XXXV (1915), páginas 56–76.

JIMÉNEZ ARIAS, Diego (1552), *Enchiridión o Manual de Doctrina Cristiana*, reed. Amberes, Martín Nucio, 1554. (BNM, R/7917).

JORBA, Francisco (1533), *Camino del buen Christiano*, Fco. Díaz Romano, Valencia, incluido por P. Simón Díaz en su BLH, XII, núm. 2273.

JUAN DE LA CRUZ, Fray (1555), *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales, y de las obras virtuosas y santas ceremonias, que usan los cristianos, mayormente los religiosos*, ed. de Fray Vicente Beltrán Heredia, en *Tratados espirituales*, vol. CCXXI de la BAC, Madrid, Ed. Católica, 1962, págs. 187–512.

MALDONADO, Juan (1541), *Praxis sive de lectione Erasmi, ludus chartarum, De sponsa cauta, en Quaedam opuscula nunc primum in lucem edita*, [Burgos]: [Juan de Junta], (BNM, R/5447).

MEDINA, Pedro de (1554), *Libro de la verdad*, ed. de A. González Palencia, en *Obras de Pedro de Medina*, Madrid, CSIC, 1944.

MEDINA, Pedro de (1555), *Libro de la Verdad donde se contienen dozientos diálogos que entre la Verdad y el hombre se contractan sobre la conversión del Pecador*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba.

MELÍAN, Domingo (1517), *Siete diálogos de filosofía natural y moral*, Sevilla, s. i., (Renaes, núm. 354).

MEXÍA, Pedro (1547), *Coloquios o Diálogos nuevamente compuestos por el magnífico caballero Pero Mexía vecino de Sevilla- en los cuales se disputan y tratan varias y diversas cosas de mucha erudición y doctrina*, Sevilla, Dominico de Robertis.

MONTEMAYOR, Jorge de (1520/1524), *Diálogo espiritual*, Kassel, Ed. Reichenberg, ed., estudio y notas de María Dolores Esteva de Llobet, 1998.

MONTEMAYOR, Jorge de (1522), *Sapientis inquisitio*, ed. de G. Mayans, en *Opera Omnia*, vol. IV, Valencia, 1783, págs. 22–30.

MONTEMAYOR, Jorge, *Diálogo espiritual* (Biblioteca Pública de Évora).

NAVARRA, Pedro de<sup>617</sup>, *Diálogo de los grados de perfección que ha de tener el cortesano eclesiástico que pretende ser cardenal*, (BNP, Esp. 368 y Esp. 248).

OROZCO de Alonso, beato (1544), *Vergel de la oración, y monte de contemplación*<sup>618</sup>, reed. Sevilla, Antón Álvarez, 1548, (BNM, R/13718).

OTÁLORA de ARCE, Juan (¿Antes de 1561?), *Coloquios de Palatino y Pinciano*, 1995: Madrid, Turner, Biblioteca Castro, ed. e introd. De J. Luis Ocasar Ariza.

PÉREZ de CHINCHÓN, Bernardo (1535), *Diálogos christianos contra la secta mahomética y la pertinacia de los judíos*<sup>619</sup>, Valencia, Francisco Díaz Romano, (Staats Bibliothek de München, 4º Asc1535, 680.2).

PESQUERA, Gregorio de, *Doctrina Christiana y espejo de bien vivir*, Valladolid, S. Martínez, (Renaes, núm. ¿?).

617 Dicho autor tiene otro diálogo de 1565, *Diálogos de la eternidad del ánima*, Tolosa, Jacobo Colomero, (BNM., R/5756), que en el prólogo dice haber compuesto “doscientos diálogos más” (J. Gómez, 1988: 234).

618 Jacqueline Ferreras lo inscribe en el año 1548 y describe su nombre como “Orozco, Fr. Alonso de, Beato”(2008:42).

619 Jacqueline Ferreras titula: *Diálogos cristianos contra la secta de mahometana y contra la pertinencia de los judíos* (2008: 43).

PONCE de la FUENTE, Constantino (1543), *Suma de doctrina christiana*<sup>620</sup>, ed. de L. Usoz y B. Wiffen, vol. XIX de la RAE., Madrid, 1862.

PORRAS, Antonio de (1552), *Tratado de la oración*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, (BNM, R/34656).

QUIROGA, Pedro, *Libro titulado coloquios de la verdad, Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina y conversión de los indios de los reinos del Pirú y de los daños e males e agravios que padecen*, ed. de Fray Julián Zarco Cuevas, Sevilla, 1922.

SEDEÑO de ARÉVALO, Juan (1536), *Coloquios de amor y bienaventuranza*, ed. de P. M. Cátedra, Barcelona, Univ. Autónoma de Barcelona, 1986.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1523), *Democrates*, en *Opera cum edita*, tum inédita, vol. IV, Madrid, 1780, págs. 221–239. Hay traducción al castellano de A. Barba, *De como el estado de la milicia no es ageno de la religión christiana*, Sevilla, Juan Cromberger, 1541 (BNM., R/208).

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1538), *Theophilus*, en *Opera cum edita*, tum inédita, vol. IV, Madrid, 1780, págs. 375–414.

SERVET, Miguel (1532), *Diálogorum de trinitate libri duo*, Haguenau, (BNM, R/16273).

SERVET, Miguel (1533), *Segunda parte de la Christianismi restitutio*, Viena, (BNM., U/8793). Hay una traducción al castellano de L. Betes, introd. De A. Alcalá, *Restitución del Cristianismo*, Madrid, F.U.E., 1980.

SOTO, Fray Pedro de (1549), *Compendium doctrinae catholicae, in usum plebis Christianae recte instituendae*, reed. S. l.: s. i., (BNM., R/33967).

SOTO, Domingo de, Fray (1554), *Summa de la Doctrina Christiana*, ed. junto al Enchiridión de Diego Jiménez Arias, Amberes, Martín Nucio, (BNM., R/7917).

TOLEDO de MEXÍA, Pedro (1550), *Diálogo de la pena y gloria perpetua, con que se alcanza la bienaventuranza*, Toledo, Juan de Ayala, (BNM., R/11167).

VALDÉS, Juan (1546), *Alfabeto cristiano*, trad. it., ed. de B. Croce, Bari, Laterza, 1938.

VALDÉS, Alfonso (1529 ¿?), *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. de J. F. Montesinos, 5ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

VALDÉS, Juan (1529), *Diálogo de Doctrina Cristiana*, ed. de J. Ruiz, Madrid, EN, 1979.

620 Jacqueline Ferraras titula: *Suma de doctrina Christiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano deve saber y obrar* (2008: 44).

VILLAGARCÍA, Juan de, Fray, *Diálogo llamado Cadena de oro (...) sirve para dar a entender aquellas cosas con que un hereje se pueda y deva volver a su Santa Fe católica de Jesucristo*<sup>621</sup> (B.N.M. Ms. 10547). En la BNM. hay una copia con el título *Diálogo entre dos christianos (conviene saber) entre Juan y Antonio aprovecha para entender qué cosas pueden servir para hazer de un hereje Christiano, nómbrese cadena de oro*, (BNM. Ms. 10734, fols. 17r-210r).

VILLAGRACIA, Francisco de (1544), *Arte de bien confessar (...) saludable devoto diálogo entre un penitente y un confessor*, Medina del Campo, Pedro de Castro, (BNM, R/8392). Reed., de manera anónima, con el título de, *Saludable y devoto diálogo entre un penitente y un confessor*, Sevilla, Cristóbal Álvarez, 1550, (B.N.M., R/11167).

VIVES, Juan Luis (1520 o 1521), *Christi Jesu Triumphus*, ed. de G. Mayans, en *Opera Omnia*, vol. VII, Valencia, 1788, págs. 108–131.

VIVES, Juan Luis (1543), Libs. 3.º y 4.º Del *De veritate fidei christianae*, ed. de G. Mayans, en *Opera Omnia*, vol. VIII, Valencia, 1790, págs. 247–482.

Aunque el siguiente diálogo se sale de la fecha que hemos acotado, merece ser anexado por lo simpático de su título, que no tiene desperdicio:

MAXIMILIANO DE SAN ANDRÉS, Fray (anterior a 1597), *Alivio de caminantes para la otra vida y desauciados de la presente en forma de diálogo*, (Renales, núm. 305).

<sup>621</sup> Jacqueline Ferraras cree que, posiblemente, es de 1553 (2008: 45).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbott, D. (1999). La retórica y el Renacimiento: una perspectiva de la teoría española. En J. Murphy (ed.) (1999). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor, 121-132.
- Abellán, J. L. (1982). *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Abellán, J. L. (1984). La persistencia de la «mentalidad inquisitorial» en la vida y la cultura española contemporánea, y la teoría de «las dos españas». En Á. Alcalá (coord.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983. Barcelona: Ariel, 542-554.
- Abellán, J. L. (1995). Función cultural de la presencia judía en España antes y después de la expulsión. En Á. Alcalá (coord.). *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ámbito, 395-407.
- Albaladejo, T. (1991). *Retórica*. Madrid: Síntesis.
- Albaladejo, T. (1996). A propósito del receptor en el arte del lenguaje: de retórica a literatura. *Salina, revista de lletres*, 10, 226-229.
- Albaladejo, T. (1997). Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana. En F.C. Gabaudan, G.H. Andrés & A.L. Eire (coords.). *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Actas del II Congreso Internacional de LOGO, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica. Vol. III. Salamanca: Logo, 11-21.
- Albaladejo, T. (1998-1999). La poliacroasis como componente de la comunicación retórica. *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 9-10, 5-20.
- Albaladejo, T. (2009). La poliacroasis en la representación literaria: un componente de la Retórica cultural. *Castilla. Estudios de Literatura*, 0, 1-26.
- Albaladejo, T. (2010). La poliacroasis y su manifestación en la retórica política: a propósito del discurso inaugural de Barack Obama. En J. Cifuentes, A. Gómez, A. Lillo, J. Mateo & F. Yus (eds.). *Los caminos de la lengua. Estudios en homenaje a Enrique Alcaraz Varó*. Alicante: Universidad de Alicante, 927-939.
- Albaladejo, T. (2012). Retórica política y comunicación digital. La ampliación de la poliacroasis. En E. del Río, M. Ruíz & T. Albaladejo (eds). *Retórica y política, los discursos de la construcción de la sociedad*. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, Ayuntamiento de Calahorra, 49-66.



- Albaladejo, T. (2013). Retórica cultural, lenguaje retórico y lenguaje literario. *TONOS Digital. Revista de Estudios Filológicos*, 25, 1-21.
- Albaladejo, T. (2014). La Retórica cultural en el discurso de Emilio Castelar. En J. Rodríguez, I. Martín, D. Martínez-Alés & J. Gómez. *Constitución republicana de 1873 autógrafa de D. Emilio Castelar. El orador y su tiempo*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Albaladejo, T. (2016). Cultural Rhetoric. Foundations and perspectives. *Res Rhetorica*, 1, 16-29.
- Albaladejo, T. & Chico Rico, R.F. (1994). La “intellectio” en la serie de las operaciones retóricas no constituyentes de discurso. *Retórica hoy*, 5, 339-352.
- Alcalá, Á. (1992). El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro. *MANUSCRITS*, 10, 91-118.
- Alcalá, Á. (1995). *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ámbito.
- Alcalá, Á. (2001). *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Alcalá, Á. (2011). *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta.
- Alcalá, Á. et al. (1984). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983. Barcelona: Ariel.
- Alvar, M. (1997). *Nebrija y estudios sobre la edad de oro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Álvarez, A.L. (1989). *La gramática española del siglo XVI y Fray Luis de León*. Madrid: Servicio de publicaciones de la Comunidad de Castilla la Mancha.
- Ames, C. (2008, enero-diciembre). La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix. *Circe de clásicos y modernos*, 12, 45-60.
- Amores, M. (2004, abril-mayo). Los hermanos Alfonso y Juan de Valdés. *Papeles de Huécar*, 15.
- Anabitarte, O. (2015). Las ferias de Medina del Campo. Recuperado de: [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/8098/44241\\_5.pdf?sequence=1](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/8098/44241_5.pdf?sequence=1)
- Ángel, M. (1995). Algunos elementos de la vida espiritual sefardí: el legado de España. En Á. Alcalá (ed.). *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito ediciones, 354-364.
- Anónimo (2011). *Lazarillo de Tormes*. Edición, estudio y notas de Francisco Rico. Madrid: Real Academia Española.
- Arenas-dolz, F. (2002). Retórica y poética(s) hebrea(s) en el Renacimiento. *Cuadernos de Filología Clásica y Estudios Latinos*, 22(2), 479-491.
- Aristóteles (1966). *El arte de la retórica*. Traducción, introducción y notas de Ignacio Granero. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Artaza, E. (1988). *El Ars Narrandi en el siglo XVI español. Teoría y práctica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Artaza, E. (1997). *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Asencio, E. (2000). *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, edición digital. Recuperado de: [file:///Users/Abril/Downloads/el-erasmismo-y-las-corrientes-espirituales-afines-conversos-franciscanos-italianizantes-con-algunas-adiciones-y-notas-del-autor%20\(1\).pdf](file:///Users/Abril/Downloads/el-erasmismo-y-las-corrientes-espirituales-afines-conversos-franciscanos-italianizantes-con-algunas-adiciones-y-notas-del-autor%20(1).pdf)
- Aspe, M. (1977). Constantino Ponce de la Fuente, escritor “evangelista” del siglo XVI. En E. Rugg & A. Gordon. *Actas del VI Congreso de la asociación Internacional de Hispanistas*. Celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/06/aih\\_06\\_1\\_018.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/06/aih_06_1_018.pdf)
- Austin, J. (1981). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Avilés, T. de (1956). *Armas y linajes de Asturias y antigüedades del principado*. Oviedo: Instituto de estudios asturianos.
- Ayala, J. (1993). El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo. *Aragón en la Edad Media*, 10–11, 85-100.
- Azaustre, A. & Casas, J. (2011). *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel.
- Azcona T. de (1960). *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Baião, M. (1918). A censura literária inquisitorial. *Boletim de Segunda Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, XII, 356-379.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bakhuizen, J. N. (1969). *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie*. Ginebra: Droz.
- Banacolocha, J. (productor) (2012-2014). ¿Quién era Fray Hernando de Talavera? En *Isabel* [serie de televisión]. España: Diagonal, TV. Visto en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/isabel/isabel-quien-era-Fray-hernando-talavera/2019739.shtml>
- Banks, R. (2011). *La idea de comunidad de Pablo*. Barcelona: CLIE.
- Baños, F. (2017). “El Diálogo de doctrina cristiana como obra apócrifa y otras cautelas de Juan de Valdés”. Alicante: Universidad de Alicante. En prensa.
- Barbolani, C. (1990). Doctrina y forma: la traducción de un texto religioso renacentista. En M. Raders & J. Conesa. *II encuentro complutense en Torno a la Traducción*. 12-16 de diciembre de 1988. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Barclay, W. (1994). *Comentario al Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE.
- Bataillon, M. (1925). *Introduction au Diálogo de doctrina christiana*. Edición facsímil del *Diálogo de doctrina christiana*. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- Bataillon, M. (1966). *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataillon, M. (1979). *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*. Roma: Instituto español de lengua y literatura de Roma.
- Bataillon, M. (1981). *Introduction au Diálogo de doctrina christiana*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Bataillon, M. (1996). *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataillon, M. (2000). *Erasmus y el erasmismo*. Nota previa de Francisco Rico y traducción al castellano de Carlos Pujol. Barcelona: Crítica.
- Béjar, J. (2010, septiembre). La prosa didáctica del siglo de oro, el *Cróton* y el diálogo. *Philologia Urcitana. Revista Semestral de Iniciación a la Investigación en Filología*, 3, 1-12.
- Bennassar, B. (1983). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Bennassar, B. (1984). Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de la pedagogía del miedo. En Á. Alcalá (coord.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983. Barcelona: Ariel, 174-182.
- Biblia (2008). *Nueva Biblia al día*. Nashville: Nelson.
- Bietenholz, P. G. & Deutscher, T. B. (coords.) (1985). *Contemporaries of Erasmus, a biographical register of the Renaissance and Reformation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Boeglin, M. (2013). Irenismo y herejía a mediados del siglo XVI en Castilla. En J. García (ed.). *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*. Ciudad Real: Almad, 223-230.
- Bonnet, L. & Schroeder, A. (1977). *Comentario del Nuevo Testamento*. Tomo I. Texas: Casa Bautista de Publicaciones.
- Boyd, C. (2001). La imagen de España y los españoles en Estados Unidos de América. Recuperado de la siguiente dirección electrónica: <https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/17834/1/Investigaciones-2002-22-Imagen-Espana-Y-Espanoles-Estados-Unidos.pdf>
- Briscoe, M.G. & Jaye, B.H. (1992). *Artes praedicandi y artes orandi*. Lovaina la Nueva: Universidad Católica de Lovaina.
- Broadus, J.A. (1968). *El evangelio según Mateo*. Tomo I. Texas: Casa Bautista de Publicaciones.
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*. Madrid: Alianza.
- Burkhardt, J. (1993). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Akal.
- Caballero, F. (1995). *Conquenses ilustres. Alonso y Juan de Valdés*. Edición facsímil. Introducción y notas de M. Jiménez Monteserín. Madrid: Oficina tipográfica del hospicio.
- Cacheda, R. M. (2002). Mecenas, Impresores y artistas. Su papel en la edición de los libros en la segunda mitad del siglo XVI. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII. Historia del arte*, 15, 117-126.
- Calderón de la Barca, P. (2001). *El pintor de su deshonra*, Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-pintor-de-su-deshonra-2/>
- Calle-Gruber, M. & Zawisza, E. (coords.). (2000). *Paratextes. Etudes aux bords du texte*. París: L'Harmattan.

- Calvo, A. (2002). Presencia de la poliacroasis en las artes poéticas medievales. En *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval*. León, 26-29 de septiembre de 2001. Vol. 1., 287-294.
- Calvo, A. (2003, enero). Comunicación oral y procesos interpretativos: presencia del receptor/oyente en la comunicación retórica. Un acercamiento al concepto de poliacroasis. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 5. Recuperado de: <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/50788/1/Comunicaci%C3%B3n%20oral%20y%20procesos%20interpretativos.pdf>
- Calvo, F. (1990). Crónica de una Refundación. Laudatoria del cardenal Cisneros. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 61, 35-78.
- Calvo, J. (1991). *Tres biografías lingüísticas en torno a Cuenca*. Tomo 1. *Juan de Valdés y la fuerza de la contradicción*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Cantimori, D. (ed.) (1975). Il circolo di Juan de Valdés e gli altri gruppi evangelici. En *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Torino: Einaudi.
- Cañas, J. (1995). *Honor y honra en el primer Lope de Vega: las comedias del destierro*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Cardelle, C. (2001). Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400). En A. Alberte González & C. Macías. *Actas del Congreso Internacional "Cristianismo y tradición latina"*. Málaga, 25-28 de abril de 2000. Madrid: Editorial del Laberinto, 103-123.
- Caro, J. (1995). *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Carretero, J. (2016). *Gobernar es gastar. "Carlos V, el servicio de las Cortes de Castilla y la deuda de la Monarquía Hispánica, 1516-1556."* Madrid: Sílex.
- Casillas, A. (2012). Medina del campo 1497: análisis de la reforma monetaria de los Reyes Católicos. En M. Muñoz (coord.). *Medina del Campo 1497: Estudios de Historia Monetaria (II). Ab Initio, núm. ext.*, 57-89. Recuperado de: <file:///Users/Abril/Downloads/Dialnet-MedinaDelCampo1497AnalisisDeLaReformaMonetariaDeLo-3983790.pdf>
- Castellán, Á. (1965). Juan de Valdés y el círculo de Nápoles. *Cuadernos de historia de España*. Tomo XLI-XLII. Buenos Aires: Instituto de historia.
- Castillo, A. (1998). En los comienzos del libro editorial. Apuntes sobre la cultura impresa alcalaína en la primera mitad del siglo XVI. En Universidad de León (ed.). *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*. Volumen 2, 249-266.
- Castillo, J. (1998). *Calas en la literatura española del Siglo de Oro*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Castro, A. (1851). *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*. Cádiz: Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica a cargo de Juan B. De Gaona.
- Castro, A. (1916). Algunas observaciones acerca del honor en los siglos XVI y XVII. *Revista de Filología española*. Tomo III, cuaderno 1.
- Castro, A. (1972). *La edad conflictiva*. Madrid: Taurus.

- Cervantes, M. de (2003). *El casamiento engañoso. Obras completas*. Madrid: Santillana.
- Chico Rico, F. (1989). La *intellectio*: notas sobre una sexta operación retórica. *Estudios de literatura*, 14, 47-55.
- Chico Rico, F. (1998). La *intellectio* en la *Institutio oratoria* de Quintiliano: *ingenium, iudicium, consilium* y *partes artis*. En T. Albaladejo, E. del Río & J. Caballero (eds.). *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. Actas del Congreso Internacional "Quintiliano: historia y actualidad de la Retórica". XIX Centenario de la "Institutio oratoria"*. Logroño: Gobierno de La Rioja.
- Chico Rico, F. (2015). La Retórica cultural en el contexto de la Neoretórica. *Dialogía*, 9, 304-322.
- Chico Rico, F. (2017). "El espacio del arte de lenguaje en la *Institutio oratoria* de Quintiliano", en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 1, 2017, pp. 1-26 (DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2017.1>).
- Cicerón (1991). *Retórica a Herenio*. Traducción, introducción y notas de Juan Francisco Alcina. Barcelona: Bosch.
- Cicerón (1997a). *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Madrid: Gredos.
- Cicerón (1997b). *Retórica a Herenio*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Madrid: Gredos.
- Cicerón (2013). *El orador*. Traducción, introducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Alianza.
- Cicerón (s.f.). *Lelio o de la amistad*. Recuperado de: <http://historicodigital.com/download/ciceron%20marco%20tulio%20-%20lelio%20o%20de%20la%20amistad%20bilingue.pdf>
- Cione, E. (1963). *Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero religioso*. Nápoles: Fausto Fiorentino Editore.
- Contreras, J. (1995). Limpieza de sangre y honor: una dinámica de grupos sociales. En J. Pérez (coord.). *La hora de Cisneros*. Madrid: Editorial Complutense, 91-96.
- Coronel, M. (2000). La Biblia, base de la pedagogía y de la retórica en las reformas. En M. Labiano, A. López & A. Seaone. *Retórica, política e ideología: desde la antigüedad hasta nuestros días. Actas del II Congreso Internacional, Salamanca, noviembre de 1997. Volumen II*. Salamanca: Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica, 375-382.
- Coronel, M. (2007). Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis. *Studia Philologica Valentina*, 10(7), 321-378.
- Crews, D. (2000). De armas y letras: el *Cursus honorum* de Juan de Valdés. En F. Sevilla & C. Alvar (coords). *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid, 6-11 de junio de 1998*. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih\\_13\\_4\\_009.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_4_009.pdf)
- Crews, D. (2010). Biografía y autobiografía novelesca: datos nuevos sobre Juan de Valdés y *Lazarillo de Tormes*. En P. Civil & F. Crémoux. *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: nuevos caminos del humanismo*. París, del 9- 13 de julio de 2007. Vol. 2. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih\\_16\\_2\\_066.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_066.pdf)

- Cubero, J. (2010). *Rerum Rusticarum, libri III. Marco Terencio Varrón*. Sevilla: Junta de Andalucía, consejería de agricultura y pesca.
- Díaz, S. (1996). El libro en Madrid durante el siglo de Oro. En F. Asín (coord.). *Mundo del libro antiguo*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 43-54.
- Diez, J. (1995). *Culturas de la Edad de Oro*. Madrid: Universidad Complutense.
- Domenico, B. (1878). *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dell'archivio veneto*. Reale Accademia dei Lincei. Memoria della classe di scienze morali, storiche e filologiche. Archivio di Stato di Venezia, Biblioteca apostolica vaticana, 61-81.
- Domínguez, A. (1955) *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Media*. Madrid: Universidad de Granada.
- Domínguez, A. (1978). *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo.
- Donald, D. & Lázaro, E. (1983) *Alfonso de Valdés y su época*. Cuenca: Diputación provincial.
- Driver, J. (1966). *The religious thought of Juan de Valdés* [tesis de doctorado]. Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas, inédita.
- Duggan, C. (1996). *Historia de Italia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earle, R. (1983). *Conozca su Nuevo Testamento*. Lenexa: Casa Nazarena de Publicaciones.
- Edersheim, A. (1987). *La vida y los tiempo de Jesús el Mesías*. Tomo I. Terrassa: CLIE.
- Edwards, J. (2007). La España de los reyes católicos. En J. Lynch (dir.). *Historia de España*. Vol. IX. Madrid: El País.
- Elcott, D. (2005). *El ser judío*. Nueva York: American Jewish Committee.
- Elliott, J. (1998). *La España Imperial 1569-1716*. Madrid: Editorial Vicens Vives.
- Elliott, J. (2009). *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus.
- Elliott, J. (2011). *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Madrid: Taurus.
- Escudero, J. (1984). Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición. En Ángel Alcalá (coord.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición. Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 81-22.
- Esteve, C. (ed.) (2013). *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Fernández, C. (2015). El referente prehispánico y la poliacroasis en la estación violenta (1948-1957) de Octavio Paz. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 29. Recuperado de: <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/46243/1/El%20referente%20prehispanico.pdf>
- Fernando, L. (2008-15). Nuevos tiempos para lo clásico: la recepción de la tradición cultural de la antigüedad en la Universidad Complutense cisneriana. *RESPUBLICA LITTERARVM, documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos."* Madrid: Instituto de estudios clásicos Lucio Anneo Séneca.
- Ferreras, J. (2008). *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.



- Ferri, J. (2012). *Elio Antonio de Nebrija*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Firpo, M. (2016). *Juan de Valdés and the Italian Reformation*. Burlington, VT: Ashgate.
- Forcada, V. (1994). *Fray Luis de Granada*. Valencia: Provincia Dominicana de Aragón.
- Fusi, J.P. (2000). *España, la evolución de la identidad nacional*. Madrid: Ediciones temas de hoy.
- Gamonal, A.R. (2011). *Logos, Ethos, Pathos: retórica y creatividad en el diseño gráfico* [tesis de doctorado]. Madrid: Universidad Complutense.
- García, A. (1984). *Retórica como ciencia de la expresividad: presupuestos para una retórica general*. Alicante: Universidad de Alicante.
- García, A. & Huerta, J. (1999). *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid: Cátedra.
- García, J. (ed.) (2013). *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*. Ciudad Real: Al mud.
- García, R. (2003). *Historia de España en los siglos XVI y XVII. La España de las dos Austrias*. Madrid: Cátedra.
- Garrido, Á. (2004). *Retóricas del siglo XVI escritas en latín*. Madrid: Instituto de la lengua española.
- Garrido, Á. (2016, julio). Pablo Iglesias y la poliacroasis. *Nueva revista de política, cultura y arte*, 158, 57-61.
- Genette, G. (1987). *Umbral*. México: Siglo XXI.
- Gilly, C. (1982). Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina Cristiana. En L. López (coord.). *Miscelánea de Estudios Hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*. Montserrat: Abadía de Montserrat, 85-106.
- Gilly, C. (1997). Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina christiana*. En M. Pérez (dir.). *Los Valdés. Pensamiento y literatura*. Actas del seminario celebrado en Cuenca, Universidad Menéndez Pelayo, del 2-4 de diciembre de 1991. Cuenca: Instituto Juan de Valdés, 91-133.
- Gómez, F. (2012). *Historia de la prosa medieval castellana*. Tomo III. Madrid: Cátedra.
- Gómez, J. (1988). *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid: Cátedra.
- Gómez, J. (2000). Los caminos de la crítica. En *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid: Laberinto.
- Gómez, J.C. (1995). Linaje Judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI. En Á. Alcalá, (coord.). *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito.
- Gómez, M. (2006). El zigzagueante y dilatado recorrido de la Retórica: un acercamiento a su cambiante valoración. *Interlingüística*, 17, 419-428.
- Gómez, M. (2009). Entrevista ao Professor Tomás Albaladejo. *Revista Rhétorikê*, 2, 111-119.
- Gómez, R. (2002). *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología* [tesis de doctorado]. Facultad de geografía e historia. Barcelona: Universidad de Barcelona, inédita.
- González, A. (2001). *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.



- González, F. (1942). *Nebrija (1441-1552) debelador de la barbarie: comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*. Madrid: Editora Nacional.
- González, F. (2011). *El amor a la verdad. Vida y obra de Miguel Servet*. Navarra: Gobierno de Navarra prensa publicaciones.
- González, R. (1981). El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares. *Revista Príncipe de Viana*, 42(162), 307-322.
- Henry, M. (1999). *Comentario Bíblico de Matthew Henry*. Terrassa: CLIE.
- Hernández, L. (1996). La gramática latina en Alcalá en el siglo XVI. En L. Merino, E. Sánchez & S. López (coords). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Extremadura: Universidad de Extremadura, 105-110.
- Hirsch, A. (2009). *Caminos olvidados*. Estados Unidos: Missional Press.
- Hugh, T. (2010). *El imperio español de Carlos V*. Barcelona: Planeta.
- Huizinga, J. (1938). *Homo ludens*. Madrid: Alianza editorial.
- Hurtado, M.A. (2012). La moneda de vellón castellana durante el reinado de Carlos II. En M.T. Muñoz (coord.). *Ab Initio*, núm. ext. 2, 91-115. Recuperado de: <http://www.ab-initio.es/wp-content/uploads/2013/03/EX0206-VELLONCARLOSII.pdf>
- Infantes, V. (1992). *En el Siglo de Oro: estudios y textos de literatura áurea*. Potomac, Maryland: Scripta Humanística.
- Jamieson, R., Fausset, R. y Brown D. (1983). *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*. Tomo II. Texas: Casa Bautista de Publicaciones.
- Jiménez Monteserín, M. (1997). La familia Valdés de Cuenca: nuevos datos. En M. Pérez (dir.). *Los Valdés. Pensamiento y literatura*. Actas del seminario celebrado en Cuenca, Universidad Menéndez Pelayo, del 2-4 de diciembre de 1991. Cuenca: Instituto Juan de Valdés, 43-89.
- Jiménez Monteserín, M. (2006). Interacción y cultura en los medios de comunicación de masas. *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, 11. Recuperado de: <http://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/13-iteracionenlosmedia.htm>
- Jiménez Monteserín, M. (2009). *Pasión por el lenguaje, Orígenes retóricos del ensayo moderno*. Madrid: Editorial Complutense.
- Kamen, H. (1979). *La inquisición española*. Barcelona: Crítica.
- Kennedy, G. (2003). *Retórica y Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Kerson, A. (1995). La Regla Christiana breve de Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih\\_13\\_3\\_025.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_3_025.pdf)
- Kinder, G. (1975). *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century*. Londres: Támesis.
- Kristeller, P.O. (1999). La retórica en la cultura medieval y renacentista. En J. Murphy (coord.) (1999). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor, 11-31.
- Labarga, F. (2003). Historia del culto y devoción en torno al santo rosario. *Scripta theologica*, 35, 153-176.
- Ladero, M.Á. (1995). Castilla, a comienzos del siglo XVI. En J. Pérez (dir.). *La hora de Cisneros*, Joseph Pérez (coord.). Madrid: Editorial Complutense, 35-42.

- Lain, M. (1984). *Spurgeon-Un príncipe olvidado*. Glasgow: El estandarte de la verdad.
- Lancaster, J. (2011). *A la sombra del Vesubio: historia cultural de Nápoles*. Granada: Almed.
- Lane, P. (1992). *La périphérie du texte*. París: Nathan Université.
- Lapesa, R. (1983). *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Lausberg, H. (1975). *Elementos de retórica literaria: introducción al estudio de la filosofía clásica, romana, inglesa y alemana*. Madrid: Gredos.
- Lausberg, H. (1976). *Manual de retórica literaria*. Tomo II. Madrid: Gredos.
- Lausberg, H. (1984). *Manual de retórica literaria*, Tomo III. Madrid: Gredos.
- Lausberg, H. (1990). *Manual de retórica literaria*, Tomo I. Madrid: Gredos.
- Lavergne, G. (ed.) (1998). *Narratologie. Le paratexte*. Nice: Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, 1.
- Leith, S. (2012). *¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama*. Madrid: Santillana.
- Lewis, R. (2010). *Entre Nebrija y Valdés: un diálogo gramatical sobre el castellano renacentista* [tesis de doctorado]. Júpiter, Florida: Florida Atlantic University.
- Llanos, J. (1996). Pervivencia de la retórica clásica en la prosa didáctica del siglo XVI. En E. Sánchez, L. Merino & S. López (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Extremadura: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 313-319.
- Lledó, E. (2011). *El origen del diálogo y la ética*. Madrid: Gredos.
- Longhurst, J.E. (1950). *Erasmus and the Spanish Inquisition: the Case of Juan de Valdés*. Albuquerque: University of New México Press.
- Lope de Vega, F. (1990). *Peribáñez y el comendador de Ocaña*. Edición, introducción y notas de Teresa Ferrer. Barcelona: Planeta.
- López, A. (1997). *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Cuadernos de lengua española. Madrid: Arco Libros.
- López, A., Labiano, J. & Sabiones, A. (2000). *Retórica, Política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días: Actas del II Congreso Internacional, Noviembre 1997*. Salamanca: Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica.
- López, F. (1988). *El Diálogo pastoril en los Siglos de Oro*. Madrid: Universidad Complutense.
- López, J. (1992). Las fuentes literarias en el siglo XVI, el Diálogo en Laude de las mujeres de Juan de Espinosa. *Philologia hispalensis*, 7, 56–60.
- López, L. (1994). *La retórica en la España del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- López, L. (2006). Algo más sobre lo risible en el “Quijote”: la retórica causante de risa. Estados Unidos: Universidad de Michigan.
- López, M.L. (2010). Los tópicos de Rodolfo Agrícola: una forma de investigación humanística. Recuperado de: [https://asociamecdotmx.files.wordpress.com/2016/02/iii\\_17-los-toc81picos-de-r-agricc81cola.pdf](https://asociamecdotmx.files.wordpress.com/2016/02/iii_17-los-toc81picos-de-r-agricc81cola.pdf)
- Luciano (1981). *Obras completas I*. Madrid: Gredos.
- Luján, Á. (1997). *Contribución al estudio de las Retóricas españolas del siglo XVI: el foco de Valencia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Lulio, A. (1997). *Sobre el estilo, Antonio Lulio*. Edición de Antonio Sancho. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- Luttikhuisen, F. (2017). *España y la Reforma protestante (1517-2917)*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.
- Malpartida, R. (2008). Encantamientos del diálogo humanístico: la memoria y el olvido. *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, 26, 117–136.
- Márquez, A. (1971). Juan de Valdés, teólogo de los alumbrados. *La Ciudad de Dios*, 84, 215–220.
- Márquez, A. (1980). *Los Alumbrados, orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus.
- Martí, A. (1969). *La Retórica Sacra en el siglo de Oro*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Martí, A. (1972). *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro*. Madrid: Gredos.
- Martín, A. (1975). *Reforma española y reforma luterana*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Martín, A. (1976-1977). *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Martín, A. von (1974). *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de cultura económica.
- Martín, F. (1983). Influencia de Lutero en España durante el siglo XVI. *Revista Agustiniana*, 24(175), 341-371.
- Martín, P. (2005). *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Martínez, J. (1987). *Hermenéutica bíblica*. Terrassa: CLIE.
- Martínez, L. (2009). *Gramática, retórica y dialéctica en el siglo XVI, la teoría de la inventio en Antonio Lull*. Logroño: Instituto de Estudios Riojano.
- Martínez, M. (2008). A vueltas con la honra y el honor. Evolución en la concepción de la honra y el honor en las sociedades castellanas, desde el Medioevo al siglo XVII. *Revista Borradores*, 8-9, 1-10.
- Mateos, R. (2008). *Nobleza obliga. Una historia íntima de la aristocracia española*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Mayoral, A. (1994). *Figuras retóricas*. Madrid: Síntesis.
- Méchoulán, H. (1981). *El honor de Dios*. Barcelona: Argos Vergara.
- Medrano, A. (2002). *La senda del honor*. Majadahonda: Yatay.
- Melquíades, A. (1984). Alumbrados, erasmistas, “luteranos” y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más “intimista”. En Á. Alcalá (coord.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición. Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 409-473.
- Mendoza y Bobadilla, F. (1909). *El tizón de la nobleza de España*. Introducción, versión paleográfica y notas de Armando Mauricio Escobar Olmedo. México: Frente de Afirmación Hispanista.
- Menéndez, M. (2003). *Historia de los heterodoxos españoles*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/>

- Menéndez, R. (1968). *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Michel, M. (2009). *That which every Christian must know: Juan de Valdés and the Doctrina Christiana* [tesis de Licenciatura]. University of Florida.
- Moll, J. (1992). Del libro español del siglo XVI. En M. López y P. Cátedra (eds.). *El libro antiguo español. Actas del segundo coloquio internacional (Madrid, 1989)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 325-330.
- Monjo, E. (ed.). *Obras de los reformadores españoles del siglo XVI*. Vol. III. Introducción de David Estrada Herrero. Sevilla: Eduforma Historia MAD
- Monreal, J. (2010). *El desarrollo de las lenguas vernáculas, el uso de la lengua y el arte de traducir en la tradición humanista renacentista y en el humanismo reformador europeo*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Montesinos, J. (1931). Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga. Anexos de la *Revista de Filología Española*, XIV.
- Moriyón, C. (1988-1989). Valdés y Salinas: dos actitudes frente a la lengua. *Estudios de lingüística: E.L.U.A.*, 5, 291-301.
- Mortara, B. (1991). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Muñoz, E. (1995). *Las artes decorativas en Alcalá de Henares: la platería y rejería en la capilla de san Ildelfonso y Magistral-catedral. SS. XVI-XVII-XVIII* [tesis de doctorado]. Madrid: Universidad de Alcalá, inédito.
- Muñoz, E. (2010). Las cruces procesionales complutenses. En F. Campos y F. Sevilla (coords.). *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 17-831.
- Murillo, A. (2006). Diálogo y dialéctica en el siglo XVI español. En A. Rallo y R. Malpartida (coords.). *Estudios sobre el diálogo renacentista español «b» antología de la crítica*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Murphy, J. (1986). *La retórica en la edad media. Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murphy, J. (1988). *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos.
- Murphy, J. (ed.) (1999). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor.
- Navarro, R. (2003). *Alfonso de Valdés: autor del Lazarillo de Tormes*. Madrid: Gredos.
- Navas, M. (2006). La retórica en España: una aproximación desde la teoría literaria. *Estudios humanísticos, Filología*, 28, 119-142.
- Nebrija, A. (2006). *Rhetorica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Nee, W. (1988). *El hombre espiritual*. Terrassa: CLIE.
- Nieto, J. (1974). Juan de Valdés on catechetical instruction: The 'Dialogue on Christian Doctrine' and the 'Christian Instruction for Children. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 36, 253-272.
- Nieto, J. (1979). *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nieto, J. (1984). El carácter no místico de los alumbrados de Toledo, 1509(?) - 1524. En Á. Alcalá (coord.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición. Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 410-423.

- Nieto, J. (1997). *El Renacimiento y la otra España: visión cultural y socio espiritual*. Ginebra: Librería Droz.
- Noreña, C. (1970). *Juan Luis Vives*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- O'Malley, J. (1999). Contenido y formas retóricas en tratados del siglo XVI sobre predicación. En J. Murphy (ed.) (1999). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor, 283-299.
- Odriozola, A. (1940). Libros impresos en Estella en el siglo XVI. *Príncipe de Viana, año 1, 1*, 153-163.
- Olmedo, F. (1946). *Don Francisco Terrones del Caño: instrucción de predicadores*. Clásicos Castellanos. Madrid: Espasa-Calpe.
- Paraíso, I. (coord.). (2000). *Retóricas y poéticas españolas siglos XVI–XIX*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Parroquia Inmaculada Concepción (2009). San Cipriano de Cartado. *Fascículo XIX*. Argentina: Monte Grande.
- Pastore, S. (2010). *Una herejía española, conversos, alumbrados e Inquisición (1449–1559)*. Madrid: Ediciones de Historia.
- Percival, K. (1999). La gramática y la retórica en el Renacimiento. En J. Murphy (ed.). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor, 359-389.
- Pérez, G. (1985). *Censura de la elocuencia, Zaragoza, 1648*. Madrid.
- Pérez, J. (1986). *La España de los reyes católicos*. Madrid: Swan.
- Pérez, J. (1991). *La España del siglo XVI*. Madrid: Anaya.
- Pérez, J. (1998). *Carlos V: emperador de dos mundos*. Barcelona: Ediciones B.
- Pérez, J. (2002). *Crónica de la Inquisición en España*. Barcelona: Martínez Roca.
- Pérez, J. (2004). *Carlos V*. Barcelona: Edición especial para el periódico ABC.
- Pérez, J. (2006). *Los comuneros*. Barcelona: RBA.
- Pérez, J. (2009). *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica.
- Pérez, J. (coord.). (1995). *La hora de Cisneros*. Madrid: Editorial Complutense.
- Pérez, M.Á. (2000). Juan de Valdés y la poesía de cancioneros. Recuperado de: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/juan-de-valdes-y-la-poesia-de-cancioneros/html/d2a58b2a-a0fd-11e1-b1fb-00163ebf5e63\\_3.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/juan-de-valdes-y-la-poesia-de-cancioneros/html/d2a58b2a-a0fd-11e1-b1fb-00163ebf5e63_3.html)
- Pérez, R. (2006). *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón: Ediciones Trea.
- Pineda, V. (2016). “Evidentísimas causas y muy claras razones”: Valdés, Erasmo y la copia rerum. En A. Vian, M.J. Vega & R. Friedlein (eds.). *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 251-274.
- Pinto, V. (1983). *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus.
- Platón (1988). *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Porreño, B. (1569-1639). *Documentos referentes al Estatuto de la Santa Iglesia de Toledo*. Manuscrito 13043, sede de Recoletos.
- Pujante, D. (2003). *Manual de retórica*. Madrid: Castalia.
- Quilis, M. (1999). *Orígenes históricos de la lengua española*. Valencia: Universidad de Valencia.

- Quintiliano, M. (2004). *Instituciones oratorias*. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/instituciones-oratorias--0/html/>
- Rábade, M. (1993). Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: una interpretación de conjunto. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV. Historia Moderna*, 6, 25–38.
- Rallo, A. (1987). *La prosa didáctica en el siglo XVI*. Colección Historia crítica de la Literatura Hispánica, tomo X. Madrid: Taurus.
- Rallo, A. (1996). *La escritura dialéctica: estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga: Servicios de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- Rallo, A. (2003). *Erasmus y la prosa renacentista española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Rallo, A. (2004). *El menosprecio del mundo, aspectos de un tópico renacentista*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Rallo, A. y Malpartida, T. (coords.) (2006). *Estudios sobre el diálogo renacentista español «b» antología de la crítica*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Ramos, J. (1997). *Retórica-sermón-imagen*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Ribot, L. (2016). *La edad moderna (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- Ricart, D. (1958). *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*. México: Universidad de Kansas, Colegio de México.
- Ricart, D. (1964). El concepto de la honra de Juan de Valdés. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 4, 147–164.
- Rice, J. (1999). Erasmo y el arte epistolar. En J. Murphy (coord.). *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y práctica de la retórica renacentista*. España: Visor, 391-420.
- Rico, J. (1973). *La Retórica española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Romero, C. (2014). Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional (siglos XV y XVI). *Hispania Sacra*, 66, núm. ext. 2, 243-278. Recuperado de la siguiente dirección electrónica: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/419>
- Roper, M. (2013). *Los comentarios de Juan de Valdés a las cartas paulinas, a los Romanos y a los Corintios I* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de León, León, inédito.
- Rosero, M. (1998). *Vocación cristiana y contemplación en la predicación francesa de Juan Gerson (1363-1429)* [tesis de doctorado]. Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, inédita.
- Roth, C. (1979). *Los judíos secretos: historia de los marranos*. Madrid: Altalena.
- Roth, C. (1989). *La Inquisición española*. Barcelona: Martínez Roca.
- Rotterdam, E. de (1964). *Obras escogidas*. Traducción, comentarios, notas y ensayo bibliográfico de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar.
- Rotterdam, E. de (2011). *El Ciceroniano*. Edición de Fernando Romo Feito. Madrid: Cátedra.
- Rotterdam, E. de (2011). *Recursos de forma y contenido para enriquecer un discurso*. Edición de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Cátedra.



- Sáenz, J. (2013). *Diálogos atribuidos a Gregorio Magno realizada por Gonzalo de Ocaña (S. XV)*. [tesis de doctorado]. Logroño: Universidad de la Rioja, inédita.
- Sainz, P. (1980-1985). *Antología de la literatura espiritual española*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- San Agustín (2013). *Sobre la doctrina Cristiana*. Recuperado de: [http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina\\_cristiana/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm)
- San José, J. (1993). Límites ideológicos de la exégesis romance. Al hilo de Juan de Valdés, Fray Luis de León y Francisco de Quevedo. En I. Arellanos, M. Pinillos, F. Serralta & M. Vitse (eds.). *Studia Aurea*. Actas del III Congreso de la AISO, 471-484. Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso\\_3\\_3\\_055.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso_3_3_055.pdf)
- Sánchez, E, Merino, L. & López, S. (coords.) (1996). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Sánchez, J. & Muñoz, M. (eds.) (2004). *Retórica, poética y géneros literarios*. Granada: Universidad de Granada.
- Santa Teresa, D. de (1957). *Juan de Valdés 1498(?) -1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Analecta Gregoriana.
- Serrano y Sanz, M. (1903). Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 8, 129-139.
- Serrano, R. (2011). *Lengua y conocimiento en Juan de Valdés* [tesis de doctorado]. Centro de humanas letras e artes, Universidad federal da Paraíba, João Pessoa, inédito.
- Sigüenza, Fray J. (1909). *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Tomo II, capítulo XXXIX. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 333-337. Recuperado de: <https://archive.org/details/historiadelaorde02jos>
- Spang, K. (1993). *Géneros literarios*. Madrid: Síntesis.
- Surtz, R. (1995). Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición. En Ángel Alcalá (coord.). *Judío. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias (547-556)*. Valladolid: Ámbito.
- Tamayo, A. (2002). *La Iglesia como ministerio de comunión en Cipriano de Cartago* [tesis de doctorado]. Facultad de teología, Universidad de Navarra, Pamplona, inédito.
- Tellechea, I. (1995). La reforma religiosa. En J. Pérez (ed.). *La hora de Cisneros*. Madrid: Editorial Complutense, 41-56.
- Teón, Hermógenes, Aftonio (1991). *Ejercicios de retórica*. Introducción, traducción y notas de María Dolores Reche Martínez. Madrid: Gredos.
- Torquemada, A. (1970). *Manual de escribientes*. Edición de María Canellada de Vicente y Alonso Zamora Vicente. Madrid: RAE.
- Tubau, X. (2009). El *De doctrina Christiana* de San Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI. *Criticón*, 107, Recuperado de: [https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/107/107\\_029.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/107/107_029.pdf)
- Urbina, R. (2016). Nuclearidad pragmática y poliacroasis discursiva en los apartes de la Celestina. *Dialogía: revista de lingüística, literatura y cultura*, 10, 180-216.



- Urbina, R. (2008). Comunicación y diálogo dramático. Aproximación al concepto de poliacroasis en El desdén con el desdén de Agustín Moreto. *Rhetoriké: revista digital de retórica*, 0, 1-15.
- Urbina, R. (2013). Poliacroasis y argumentación emocional. El discurso publicitario y la Retórica cultural. *Tonos digital: Revista electronica de estudios filológicos*, 24. Recuperado de: file:///Users/Abril/Downloads/916-2990-1-PB.pdf
- Valdés, A. de (1956). *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Edición de José Montesinos. Madrid: Espasa-Calpe.
- Valdés, J. de (1925). *Diálogo de doctrina christiana*. Reproducción en facsímil de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne. Edición de Marcel Bataillon. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Valdés, J. de (1929). *Diálogo de doctrina christiana*. Edición de Theodoro Fliedner. Madrid: Librería nacional y extranjera.
- Valdés, J. de (1964). *Diálogo de doctrina christiana y El Salterio traducido del hebreo en romance castellano*. Edición de Domingo Ricart. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valdés, J. de (1976). *Diálogo de la lengua*. Edición, intruducción y notas de José Montesinos. Madrid: Espasa-Calpe.
- Valdés, J. de (1979). *Diálogo de doctrina christiana*. Edición de Javier Ruíz. Apéndice de Miguel Jiménez Monteserín. Madrid: Editora Nacional.
- Valdés, J. de (1983). *Alfabeto cristiano*. Edición facsímil. Reformistas antiguos y españoles. Tomo XV. Barcelona: Librería de Diego Gómez Flores.
- Valdés, J. de (1994). *Diálogo de doctrina christiana*. Introducción de Ignacio Tellechea. Barcelona: Proa.
- Valdés, J. de (1997). *Diálogo de doctrina christiana*. Edición de Javier Ruiz, appendix de Miguel Jiménez Monteserín. Madrid: Editora Nacional.
- Valdés, J. de (1997). *Diálogo de doctrina christiana*. En *Obras completas I. Diálogos, escritos espirituales, cartas*. Edición de Ángel Alcalá. Tomo I. Madrid: Biblioteca Castro, 1-150.
- Valdés, J. de (1997). *Las ciento diez divinas consideraciones. Obras completas*. Edición de Ángel Alcalá. Tomo I. Madrid: Biblioteca Castro, 493-752.
- Valdés, J. de (1999). *El Evangelio según San Mateo/declarado por Juan de Valdés*. Madrid: Librería Nacional y Extranjera. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvd6v4>
- Valdés, J. de (2006). *Diálogo de la lengua*. Introducción y edición de Cristina Barbolani. Madrid: Cátedra.
- Valdés, J. de (2008). *Diálogo de doctrina*. En E. Monjo (ed.). *Obras de los reformadores españoles del siglo XVI*. Vol. III. Introducción de David Estrada Herrero. Sevilla: Eduforma Historia MAD.
- Vega, M. de la (2011). *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*. Tomos I y II. Madrid: Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Vega, M. J. (2014). Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro. *Criticón*, 120–121, 137-154.

- Vian, A. (1987). La mimesis conversacional en el “Diálogo de la lengua” de Juan de Valdés. *Criticón*, 40, 45–79.
- Vian, A. (1995). El diálogo en España en la época de Cisneros. En J. Pérez (coord.). *La hora de Cisneros*. Madrid: Editorial Complutense, 97–107.
- Vian, A., Vega, M.J. y Friedlein, R. (eds.) (2016). *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- Vidal, C. (2014). *Pontífices: de las persecuciones al papa Francisco*. Barcelona: Península.
- Villalón, C. (1982). *El Escolástico*. Madrid: Cátedra.
- Vives, J. L. (1947). *Obras completas*. trad. De L. Riber (ed.). Madrid: Aguilar.
- Vives, J. L. (2009). *Diálogo de doctrina cristiana*. Introducción, edición y notas de Francisco Calero Calero y Marco Antonio Coronel Ramos. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Werner, T. (2001). *La represión del protestantismo en España 1517-1648*. Bélgica. Leuven: Leuven University Press.
- Werner, T. (2001). *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de la Reforma y Contrarreforma*. Bélgica. Leuven: Leuven University Press.
- Wiffen, B. (1865). *Life and writings of Juan de Valdés, otherwise valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century*, Londres. Recuperado de: <https://archive.org/details/lifeandwritings00valduoft>



